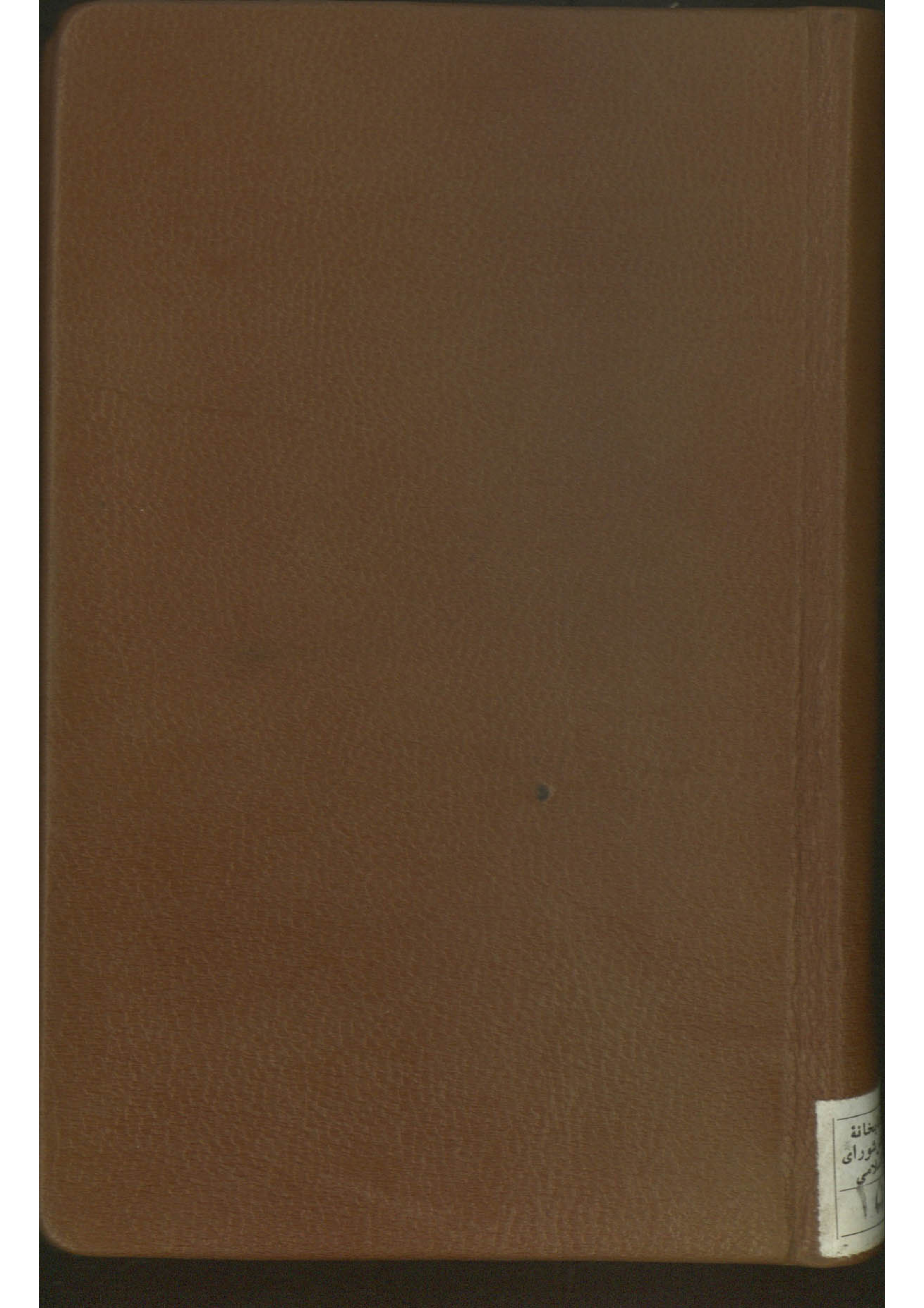
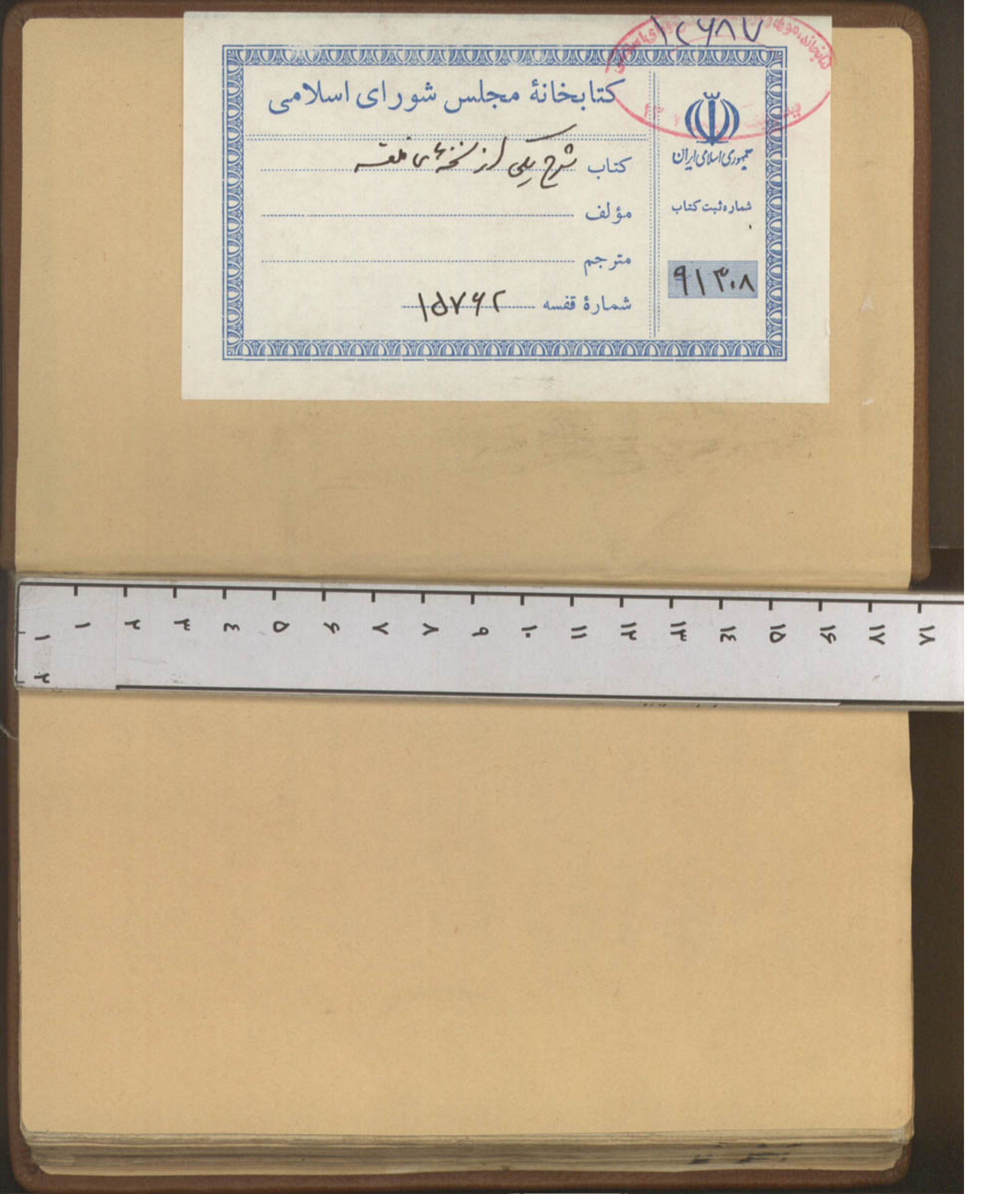




کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۵۷۶۲
شماره ثبت کتاب
۹۱۳۰۸


۱۲۶۸۷
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۵۷۶۲
شماره ثبت کتاب
۹۱۳۰۸

خارج عنه وقد مر الكلام في تحقيق لفظ ايضا هو وفي بعض النسخ بعد قوله
والجملة خبر الم بكذا او يكون الم خبر مبتدأ محذوف وفي الطراز انه تكرار من قلم الناسخ
والاولى ان يقال اولا لوجوه الاعرابية انطبق عليها ان يقال كذا
وكذا وفي بعض الحواشي معناه ان الاولى ان يتخلى عن هذه الوجوه
المتعلقة بظاهر اللفظ ويشتغل بدقايق المعاني ولطايف البلاغة
لان الواجب على مفسر كلام الله الالتفات الى المعاني و
المحافظة عليها وجعل الالفاظ تبعا لها وفي بعضها معناه ان الاولى
سبق وما جوزه صاحب الكشاف في هذا التوجيه من كون الم
تعدادا للحروف من غير ان يكون له محل من الاعراب لانه لا يخلو
قصد من بيان نكتة الفصل بينه وبين ما بعده لانه ليس جملة حتى
لا يعطف عليه ما بعده ولا سبيل لعطف ما بعده عليه حتى يكون
تركه لنكتة كمال التناسب بينه وبين الم ولا يحصل الاشتمال عليه
فما تعجز الى الحذف فعلم ان في هذه الوجوه وخير منها ثبت
والمراد بمناسبة هذه الجمل تعاقبها وارتباطها اما بانه يظهر فوائد

الشواغل الاوائل بان يكون سائح لها وعلى كل من التقديرين لا مجال للوصل
فلم جعله محذوف المبتدأ او محذوف الخبر لصحت اسما للقرآن او
السورة او بعض المؤلف من هذه الحروف ولا يبعد ان يريد بالجملة
ما يعم الجملة الحقيقية والحكمية ليشمل اذا اريد بها انها نفس حروف المعجم
فانها لا افادة اذا اريد بها من الايقاظ وكانت مستقلة بنفسها
غير محتاجة الى غيرها كانت نازلة منزلة الجملة ولا يخفى دلالة نعته على ذكره
على كل الوجوه فان في التسمية بهذه الالفاظ اشعارا بذلك ايضا
قوله مقررة لجهة التحدي اذ معناه انه الكتاب المتناهي في الكتب
السماوية بالاعجاز اللفظ الدال بنفسه على كونه من عند الله تعالى
ثم سجل اي حكم وقطع قوله ما للحق واليقين اي الكمال الثابت
لما هو حق ويقين والمراد الكمال الذي هو في الغاية اذ كان
موضوعه حقا يقينا كان من هذه الجهة ايضا في اعلى المراتب وفي
بعض النسخ هكذا ولا ريب فيه انه ثبت شهد على كماله اذ كان
اعلى ما للحق واليقين وهدى للمتقين رابعة تؤكد كونه حقا لا

السكر له او تستتبع فالفصل لكمال الاتصال كما مر ولا
المحل بحمل شبه الاتصال من القسم الثالث من الاستيناف وهو ان
ان تكون الثانية جوابا عن سؤال عن غير السبب المطلق والخاص
كما قاله في قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام فكانه قيل هنا
في كل مرتبة فما يلزم من ذلك واما ربط النتيجة الفاعل انما هو المتحمل
فلان القصد ليس الى المسند لا الى الاخبار بكل جملة انما الاستقلال
فانه ادخل في جزالة الكلام كما لا يخفى على من له ذوق فقط او
الحذف اي حذف المبتدأ او الخبر والرمز الى المقصود من كون الكتاب
معجزا على تعليل اعجازه بانه في كمال البلاغة واشعر بانه لو
جعل العلة الصرفة بعض لكان التعليل كما له وفي الثانية فخامة التعريف
اي تعريف المسند بافادة الحصر وفي الثالثة تاخير الظرف حذرا
عن ايهام ان بانه الكتب السماوية ريبا وفي الرابعة الحذف
اذ التقدير هو هدى والتوصيف بالمصدر للمبالغة وايراد
المصدر منكرا للتعظيم وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية اي

غاية الهدى وثمرته هو التقوى بمعنى ان من حصل له الهدى فغايته التقوى
وتسمية المشارف للتقوى متقيا والفرق بين التسمية بالمشارفة
لتسمية بالصيرورة ان الاتصاف في الاول عقيب تعلق الفعل من غير
تراخ نحو قتل قتيلا ومرض مريضا وفي الثاني بعده تراخ كما في قوله تعالى ولا يلد
الا فاجرا كفارا فان الاتصاف بالكفر والفجور متراخ عن الولادة كثيرا
اما موصولا بهذا وما بعده الى قوله تعالى يفقهون الذين بالغيب فقط
من دون ضم ما بعده اليه وفي قوله موصولا او لطفا فلا يخفى يترك
ما لا ينبغي يترك السيئات فقط لا باشتمل فعل الواجبات ايضا
بناء على انه ترك للترك ولا يخفى ان هذا التفسير لا ينطبق بظاهره على
شيء من المراتب الثلث السابقة الا بتكلف والاقرب حمله على المرتبة
اي التبري عن الشرك والتجنب والشره
الاولى فيكون التقيد باعتبار ما يندرج في الايمان بالغيب خاصة شمله
التبري عن الشرك وباعتبار اقامة الصلوة وما بعدها مترتبه
صفة بعد صفة والتحلية بالحاء المهملة والتخلية بالخاء المعجمة والكلام
يتضمن بيان نكته بتقديم الوصف بالتقوى على الوصف بالايمان و
فقول المؤلف مترتبة عليه التحلية

واقامة الصلوة وايتاء الزكوة الا في ترتيبهم على المرتبة الثانية
من التقوى والغرض من قوله لا شك انه بيان وجه ايضاح هذا الوصف للموصوف
بتقرير ان مفهومه عند التحقيق مفهوم الموصوف مع تفصيل وبيان
وارد عليه المحشي انه لا حاجة في جعل الصفة موضحة الى هذا الكلام فان
نحو الطويل في قولنا جاء الطويل وصف موضح عند النحاة وظني انه
اراد بالموضح المبين الكاشف كما في نحو الجسم الطويل العريض العميق يحتاج
الى فراغ يشغله فالغرض ذكر وجه كونه مبينا للموصوف كاشفا عن
حقيقته بتفصيل ولم يرد الموضح النحوي وكلام الكشاف صريح في ذلك
وتمييز استماله على ما في بعض النسخ للموصول او للصفة وتذكيره باعتبار
الوصف هذا وكلام الكشاف فيه احسن من كلام المؤلف فانه جعل
الايمان اصل العبادات واساسها لتوقف صحتها عليه وجعل الصلوة
والصدقة امّ العبادات البدنية والمالية لا اساسها لعدم توقف
صحتها على صحتها بخلاف الاساس قوله فانه الحق الكلام لف ونشر وقوله
غالبا قيد لاستتباع كل من الثلثة الامرين ولعل تخصيص الاستيناس

اي الاستدلال ... الدليل ...

بالآية والحديث الاخيرين لاستغنا الاول عن ذلك وتقديم
الاستيناس بالآية مع تأخر المستانس لها لكونها آية واظهر
في الدلالة على المراد فيه دلالة الحديث على ذلك نوع خفاء بل الكلام
فيه مح فتدبر   او مادح وفي بعض النسخ او مسوق للمدح با
تضمنه التقوى ولما كان متضمنا لامور كثيرة ذكر وجه التخصيص بهذه
الامور بقوله وتخصيص الايمان الخ وحاصله انه لما كان الغرض من المدح
اظهار كمال الممدوح والثناء كان المناسب مدحه بصفة لها زيادة
اثر في هذا الغرض نظرا الى ما عداه من الصفات ولا يبعد ان يكون
غرضه بيان وجه التخصيص على كل من الوجوه الثلثة   او على انه
عطف على قوله على انه صفة وقد يفرق بين الصفة المادحة والمدح الا
ختصاصي تارة بان الوصف مقصود في الاول الاصالة والمدح تبعا
وفي الثاني بالعكس واخرى بان القصد من الاول نفس المدح ومن الثاني
كون تلك الصفة احق بالاستقلال بالمدح من بين ساير الصفات
ولا يخفى ان ذكر الذين في التقدير ليس ان معرض المقدر

هود

واما مفصول فهو استينا في جواب من يقول ما بال المتقين مخ
مخصوصين بذلك وانما جعل المدح الاختصاصي موصولا وهذا
مفصولا لان ذلك تابع حقيقة غير اعرابه فيما يظهر تغيره لغرض
تشتاق الى طلب تغير الا لوقف على غرض المدح وحمل عليه ما لا يظهر
تغيره كالجر فيه ولم يتغير ما هو المقصود من اجرائه على الموصوف او تأثر
له بخلاف المستانف فان المقصود الاخبار عنه بما بعده لا اثباته
قبله وان فهم ذلك ضمنا وههنا بحث مشهور وهو ان المتقين
اذا جعل الشارح للتقوى لم يحسن التوصيف ولا التخصيص بالمدح
نصبا او رفعا ولا الاستينا في حمل الكل على الاستقبال و
الشارفة باباه سوق الكلام وقد يقال ان اعتبار المشارفة بالنظر
الى ثبات نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى ان
اثبات تلك النسبة كانت قبلا وفي موضع كذا في
اعتبار المشارفة بالنظر الى ان اثبات نسبة القبل هذا وربما
جعل التقدير هم الذين يؤمنون في جواب من المتقون وصيغه

وايضا حقيقة التقوى والتوصيف بالنظر الى ثبات
نص

المستقبل لقصد الاستقبال البتة لأن الهدى ليلائم تغير المستقبل باشارة
على التقوى فيكون الوقف على المتقين تاما لانه وقع مستقل
لا تعلق لما بعده به واما في الوجوه السابقة فحسن لان الموقوف عليه
مستقل وليس بتام لتعلق ما بعده به وتبعيته له اما على تقدير الوصف
فظ واما على تقدير النصب والرفع فلما مر تلا اشارة اليه
مأخوذ من الامن استعمل لغة فيه وان ثم في التصديق ثانيا والظاهر ان
الاستعمال الثاني ايضا حقيقة لغوية كما يدل عليه كلام الاساس
وقد يفهم مجازيته من ظ كلام الكشاف والشيخ اشرب كلمة معنى اخر
ليؤدي مؤداهما والاوضح ان قصد المعنى الحقيقي من كلمة ملاحظا معه
معنى اخر دالا عليه بذكر شئ من متعلقات الثانية وحذف شئ
من متعلقات الاول كقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره
بشئ يقولون وقولهم ذهبت معاينتهما تبتها وتحقيق ما هو الحق من
حقيقته ومجازيته اوردناه في تعليقاتنا على المطول وقد يطلق
بمعنى الوثوق اما مجازا كما يظهر من الكشاف او حقيقة كما يفهم من الاساس

وما

وما امنت ان اجد صحابة كلام مسموع من العرب يقوله اصحابه في
مقام الاعتذار عن ترك السفر بعد التقيم اي ما وثقت بان
اظفر بعد الخروج برفقاء الطريق فلذلك تركته واكتفى به بالكسر والفتح
بمعنى الايجاب واما في الشرع فالتصديق اي ما هو كذلك على التحقيقي
من اهل الشرع ومراده التصديق القلبي واكثر الحنفية على اعتبار التصديق
اللساني ايضا وهو المعبر عنه بالاقرار عندنا بالاحرار ونسبته
الى الامام الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو المذهب المنصوص عليه للامام
والكشف الكرامية بالتصديق اللساني وحده فهذه هي المذاهب المشهورة
في الايمان الشرعي فمن اخل بالاعتقاد وحده فهو منافق [illegible]
فمن اخل بالاعتقاد دون الاقرار اذ المخل بالاعتقاد والعمل معا
منافق ايضا وعبارة الكشاف في هذا المقام ايضا لا يخلو عن الخلل فانه
قال المخل بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق وهو يشعر بانه
ان لم يشهد فمنافق ايضا وليس كذلك للتصديق بجانبه الى اصل
اي موضوع لوحده شرعا من دون ضم مجموع الاقرار والعمل كما يقوله

المعتزلة ومن يحذو حذوهم فقوله وحده من قبيل التخصيص الاضافي لانه
ليس الا في مقابلة صدر الكلام على المذهب الثالث من انه التصديق القلبي
مع الاقرار اللساني وان كان دليلا للاول فقد يوذن بيرده ايضا
كذا الرابع الا ان يقال ان الاقرار تصديق لساني وقد اطلق التصديق على المعنى
اللغوي الذي هو التصديق المطلق كما انه حاصل في المعنى الاول حاصل
فيه ايضا وان كان التخصيص هنا اكثر لاعتبار الامرين معا ان قلت
العمل تصديق بالاركان فهو التصديق حاصل في المذهب الثالث ايضا قلت ان
اطلق عليه اهل اللسان التصديق لكن صح التشبيه بالحق زيادة
التخصيص يعني زيادة التغيير لكن النظر عدم الاطلاق فيما عدا القلبي
واللساني قوله وهو متعين للارادة اي كون الايمان بمعنى التصديق
وحده من دون ضم الامرين الاخيرين فالتخصيص اضافي فلا يرد ان
الى هذا التعيين بناء لم يستفد من قوله وكلا الوجهين حسن في يومنون
بالغيب قد يتوقف رفع المنافاة ان مراده ان حمل الايمان على معناه
الشرعي يعني التصديق بما جاء به النبي متعين في الاية وهنا كما قال الاول

الحمل

ان تعين ارادة التصديق وحده في الاية انما يتم لو تعين كون الباء في بالغيب
للتعدية لكنه يحتمل جواز كونها للمصاحبة والا لم يفهم من التعليل المذكور
الثاني ان ظاهر كلامه يفهم منه ان ارادة التصديق بالمعنى
الشرعي اعني التصديق بما جاء به النبي متعين في الاية وهو ينافي ما صرح
الامام من ان قولهم الايمان المعدى بالباء هو التصديق يريدون به
التصديق اللغوي المطلق لا المعنى الشرعي وايضا قول الاستدلال على
تعين ارادة التصديق بالمعنى الشرعي من الاية بما لو فاق المذكور خال عن
التوجيه مع قطع النظر عن كلام الامام فان حمل الايمان في الاية على
ذلك يوجب خروج الباء عن التعدية اذ لا معنى للتصديق
جاء به النبي بالغيب الا اذا كان الباء لغير التعدية اللهم الا ان
يراد بالغيب ما جاء به النبي هذا وفي بعض الحواشي اعادة الضمير من
قوله وهو متعين للارادة الى الاصل في قوله ولانه اقرب الى الاصل
وقد عرفت ما يرد عليه من المنافي قوله ثم اختلف ظاهره ان
المختلفين هم بان الايمان هو مجرد التصديق القلبي بما جاء به النبي

انما غيره بالاضافة الى مجرد التصديق القلبي. م

انه هو سوا كان فى المؤمن بحيث لا يجب عليه اظهاره باللسان والاعتراف به
ام يجب عليه الاقرار اللسانى ايضا ولا يبعد ان يكون مراده الاشعار
بالمذهب الثانى فى الايمان والمعنى انه وقع الخلاف فى ان مجرد
التصديق هو سوا كان فى تحقيق الايمان ام لا بد فى حصوله من الاقرار
اللسانى للقادر عليه فيكون الايمان مركبا من فعل القلب واللسان وانما
لم يجزم بجعله مسماه حقا لملاحظة ما سيأتى من قوله وللمانع والغيب مصدر
بمعنى الغيبة يقال غاب الشيء غيبا وصف به ما تغيض الارحام غيب
كالشهادة التى هى مصدر واريد بها الشاهد فى قوله تعالى عالم الغيب
والشهادة واما الغيب فى هذه الاية فلا يتعين كونه مصدرا لاحتمال كونه
مخففا فيعل فلذا لم يقل كالغيب والشهادة فى قوله تعالى بل استشهد
له بكلام العرب وفيه ان ما ذكرناه فى الاية جار فيه فتشهد له
غير العدل والمطاى يروى بفتح الهمزة اسم مكان و بكسرها على انه
فاعل والخمصة الحفرة واصلها الجوع والخميص الجائع وقيل علم الملك دون
الملك الاعظم من ملوك حيرة واصله قيل بالتشديد وجمعه اقوال و

ما قيل ولعل تسميته قيلا ايذانا بنفاذ قوله وهو المراد فى الاية
لان كون الغيب مصدرا مما يعين العلم به وقد يناقش بما يمكن ان يراد
به المعنى العام الشامل للتعيين ولا يلزم العلم التفصيلى بجزئياته كالاعم
هذا ان كون المراد بالغيب فى الاية القسم الثانى والضمير فى جعله
يتبع عوده الى الباء وهو خلاف ما يقتضيه سوق الكلام عدم السلامة
عن التفكيك لان ضمير او فعله وجعله الثانى للغيب او للجميع بالغيب
وقوله او عن المؤمن بصيغة اسم المفعول عطف على قوله عنكم وقد
اشتهر فى الرواية المستشهد على وكذلك اختصار اخلاف فان ما اورده منها
يحتمل الحمل على الغيبة عن المؤمنين فالاولى ايراد ما هو يبنى عليه كما
فى الكشاف روى ان اصحاب عبد الله يعنى بن مسعود ذكروا
اصحاب رسول الله وايمانهم فقال ابن مسعود ان امر محمد كان
بينا لمن رآه والذى لا اله الا هو ما آمن احد ويمكن ان يقال اخر قوله
احد افضل من الايمان بغيب على الغيبة عن المؤمنين الاخر من يشهد
بها الذوق المستقيم فلذلك كثر المؤلف باوردة على تركه

من اقام العود بمعنى جعله قويا لا اعوجاج فيه او قائما منتصبا لا يميل فيه
فالكلام استعارة تبعية متفرعة على تشبيه الاجسام لتسوية
المعاني وقد ناقش المحقق التفتازاني في هذه الاستعارة بان المفهوم
من اقامة الصلوة ليس الا اداءها واتيانها في المرح في عرف الشارع
اعتبر من التقويم على الوجه المذكور واقول فيه نظر اذ كون ذلك المفهوم
بحسب العرف لا ينافي الاستعارة كما ان المفهوم من القمر في قولنا
رأيت قمرا راكبا انما هو الشاب الحسن الوجه مثلا والاستعار
بمعنى المستعار منه في الآية الكريمة لا يقتصر عن الاشعار به في كثير
من الاستعارات كما في قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله فان
المفهوم من نقض العهد انما هو مخالفته والعمل بنقضه من غير اشعار
ظاهر بنقض طاقات الحبل او يواظبون اي يداومون عليها
جعلت المداومة بمنزلة نفاق السوق وعدم كسادها لان كلا
من النفاق والمداومة يجعل متعلقه مرغوبا فيه متوجها اليه
على هذا الوجه ايضا استعارة تبعية وكون وجه التشبيه فيها غير بين

لا يظهر

لا يظهر الا بتامل وافر لا يوجب اختلالها كما زعم المحقق التفتازاني فان
غرابته مما لا يؤدي الى التعقيد المعنوي غايته ان لا يكون عاميا مبتذلا
بل غريبا لا يعثر عليه الا الخواص وهو من صفات المدح لا من سمات
القدح وعن الاسم امره شبيب الخارجي وقد قتل الحجاج زوجها
فانه مشتهرة كاملة وهزمته مرارا والقرب المغاربة بالسيوف
واثبات السوق له تخييل والعراقان الكوفة والبصرة والقط علي
كناية عن الشام فاجد لك سقى الغوا اذ اشته بالقطا اي الجبل
ترك فجانب الطعام او ميسرون حاصل هذا الوجه
نحو ما ذكره صاحب الكشاف في ان يقيمون مجاز مرسل من قولهم قام
بالامر فان حقيقة قيام الشخص بالامر تلبسه به فانما يلزمه
عرفا اعتناء بشانه ذلك وتجلده فيه تشمره له فاطلق القيام
واريد لازمه وعليه كلام مشهور وهو ان الاقامة اذا كانت
ماخوذة من ذلك كان معناها جعل الصلوة متجلدا متشمرا
لاما ذكره من كون المصلي متشمرا لادائها بلا فتور والمؤلف

كانه يريد دفع هذا الكلام حيث قال اراد ان معنى قام بالامر واقامه
واحد وهو الجد فيه والتجلد له فان اقامة الشيء اعني جعله قائما مستقيما لا عوج
فيه ولا ميل يلزمه الاعتناء به والجد والتجلد فيه وفي عيون المعاني يشعر
بانكار المعنى وكذا في الكواشي قوله لاشتمالها على القيام ظاهره ان
الكلام مجاز مرسل من قبيل تسمية الكل باسم الجزء وفيه بحث
مشهور وهو ان الجزء للصلوة انما هو قيام المصلي واما الاقامة
بمعنى تحصيل القيام فليس جزءا لها وقد يعتذر بانه لما شاع التعبير
عنها بجزئها لم يكن التعبير عن تحصيل كلها بتحصيل جزئها مستبعدا وفيه ان
لفظ يقيمون فقط لا يصح بمعنى يؤدون الصلوة فلا تكون الصلوة في الآية
مفعولا به بل مفعولا مطلقا وبعده ظاهر وقد التجأ بعضهم الى
جعل الكلام كناية لا مجازا مرسلا قائلا ان معنى اقامة الصلوة
جعلها ذات قيام كما قالوا في عيشة راضية انه بمعنى ذات رضا
وجعل الصلوة ذات قيام كناية عن ادائها وهو كما ترى وفي بعضهم
لان قيام الشيء تحصيله والكلام في المجاز كما يقولون قائم بنفسه وكما

قالو

قالوا في تفسير القيوم انه القائم بنفسه المقيم لغيره فيقيمون الصلوة بمعنى
يحصلونها ويوجدونها على الوجه الجزئي شرعا هذا ويخطر بالبال انه لو قيل
الا يقيمون الصلوة من قبيل قولهم صوّمت النهار وقوّمت الليل
اي صرت صائما في النهار وقائما في الليل فيكون الكلام مجازا عقليا
في النسبة الايقاعية لم يكن ببعيد قوله والاولى اي تفسير اقامتها
بتعديل اركانها وحفظها عن الزيغ لانه اشهر من باقي التجوزات
والى الحقيقة وهي تقويم العود وتسويته وازالة اعوجاجه
لان فيه ايضا التسوية وازالة الاعوجاج غاية انه في الامور
المعنوية وكيف لا وقد ادعى بعضهم ان الاقامة حقيقة في تسوية
كل شيء جسما كان او امرا معنويا ويمكن ان يريد ان هذا التفسير
اقرب الى الحقيقة الصلوة لان حقيقتها ما روعي فيه حقوقها الظاهرة
والباطنة قوله اما معطوف على اظهر او اشهر والاول اظهر قوله للصلوة افيد
عطف على حرف قوله فعلة بفتح العين من صلى اذا دعى فهي حقيقة لغوية
في الدعاء مجاز في العبادة المخصوصة وليست مجازا في الدعاء بل حقيقة

في تحريك الصلوين على ما في الكشاف وذكي جوهر التركيب بمعنى الثبات او
لتطهير والمتحرك الى اي من سبيل المجاز الواو قوله وقيل اصل صلى
حرك الصلوين القائل صاحب الكشاف في والصلوان العظمان
فوق عالا الفخذين ومنه قرب الفرس بذنبه مصلوا اي ماعدا
لذنب شماله والواحد صلا فالمعنى الحقيقي صلى حرك الصلوين و
استعمل مجازا والاسنان بجميع الافعال المخصوصة لان المصلي محركها
حال تياته ببعضها فهو من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل هذا وقد ذكر
اهل اللغة ان الفرس هو الذي يتلو السابق فجوز بعض المحشين ان
يكون الصلوة ماخوذ منه لان اللاحق هو المأموم يتلو فيها الى
وهو الامام وهذا انهم ذكروا ايضا ان الفرس المصلي انما سمي
لانه يحاذي رأسه صلوا الفرس السابق فقد رجع الكلام الى
حكاية الصلوين فتأمل قوله واشتهار هذا اللفظ الغرض الرد على
الامام حيث انكر اشتقاق الصلوة من تحريك الصلوين مستدلا
بان الصلوة من اشهر الالفاظ فاشتقاقها من غير المشهور في غاية

وانما سمي الداعي اه هذا الكلام من تتمة القيل والرد على الامام معترض بينهما
والغرض ان صاحب القيل انكر كون الصلوة حقيقة في الدعاء وجعلها فيه
استعارة لعلاقة التشبيه المذكور وجه استضعاف المؤلف قوله
صاحب الكشاف هو ان الاشتقاق ماليس بحيث قليل وان
الصلوة بمعنى الدعاء شايعة في كلام الجاهلية ولم يرو عنهم اطلاقها
على ذات الاركان بل ما كانوا يعرفونها اصلا فكيف يتصور انهم
استعاروا الصلوة بمعنى الدعاء منها قوله الرزق في اللغة
بمعنى السهم والنصيب من الخير وفي الصحاح انه ما ينتفع به ومصدر بمعنى
العطاء ولا يخفى ان في شهادة الآية بانه الحظ خفاء وحمل الرزق فيها
على العرفي ممكن ولعل غرضه التمثيل لا الاستشهاد ونقل في المجمل انه
فيها بمعنى الشكر وفسره المؤلف بشكر رزقكم وهو لا ينافي تفسير
هذا كاظنه بعض الناظرين في هذا الكتاب في الاية في سورة الواقعة
هكذا فبهذا الحديث انتم مدهنون وتجعلون رزقكم انكم تكذبون
وجه ما فسرت به والله اعلم انكم متهاونون بالقرآن متساهلون

في شأنه وتجعلون حظكم منه او تجعلون شكر نعمة انزاله اليكم لمصالحكم الدنيوية
والاخروية انكم تكذبون به قوله والعرف خصصه بتخصيص الشيء تمكينا فافهم
المصدر الى المفعول اي تخصيص لبعض الشيء وسوقه الى الحيوان او اطلاق
الشيء يشمل الغذاء وغيره كاتي رزقني الله ولدا ورزقني علما وبعضهم خصه
بالغذاء ويمكنه بالجر عطف على التخصيص وهو كالتفسير له والغرض منه تمكينه
الى الانتفاع بالفعل بغير شرط خلافا لبعضهم وعرفه بعض الاشاعرة
بايساق الله تعالى الانتفاع الحيوان وتمكينه منه وهو على هذا بمعنى المرزوق
وعلى الاول بمعنى المصدر وبعض المعتزلة عرفه بسوق الله الى الحيوان ما يمكنه
من الانتفاع به وهو كالاول وبعضهم بما يصح الانتفاع به وليس
لاحد منعه والاختلاف بين من يعتبر من الفريقين في ان ما يتعلق الرزق
الا الحيوان وهو الله تعالى وانه هو الرازق حقيقة واما ما نقل
عن بعض المعتزلة من التحصيل بانه الحصل بكد الحيوان وتعبه فهو رازق
لنفسه حقيقة والله سبحانه غير رازق له وان حصل به وان الذي تعب
فالرازق له هو الله تعالى فلا عبرة به قوله الا ترى لا يخفى ان كلامهم

هذا انما يدل على ان ما ينفقه المتقون حلال او لا دلالة فيه على ان ما
هو الرزق حتى ان الحرام ليس برزق فيجوز ان يرزقهم الله حلالا
وحراما ويمدحهم على انفاق الحلال ويثني عليهم وابراز ما قصدوه
لكن كلامهم موقوف على الاحاطة بما قالوه بيانهم وما فهموه في هذا المقام
قال في الكشاف واسناد الرزق الى نفسه للاعلام بانهم ينفقون
الحلال المطلق الذي يستأهل ان يضاف الى الله تعالى ويسمى رزقا منه
انتهى وشارحاه المحققان ذكرا ما حاصله ان الاشاعرة والمعتزلة
متفقون على ان المراد بارزقناهم هو الحلال لان الاشاعرة يرجحونه
ان المدح والاتصاف بالتقوى يدل على ان انفاقهم من الحلال لا شيئا
عند التصريح بالاسناد الى الله تعالى فانه ينصرف الى الافضل الاكمل و
المعتزلة من جهة ان الحرام ليس برزق عندهم ولا يجوز اسناده
الى الله تعالى لتعاليه عن القبائح فلفظ الرزق واسناده الى الله تعالى دال
على ان المنفق هنا هو الحلال الا ان العلامة تمسك بالاسناد
فقط نظرا الى ان الرزق لغة يشمل الحرام وتخصيصه بالحلال عندهم

عرف شرعي وقال الشيخ ابو جعفر الطوسي ره وهو من اعاظم علماء اصحابنا
الامامية في تفسيره الموسوم بالتبيان انه تعالى مدحهم بانفاق ما رزقهم
والحرام يستحق الذم على انفاقه فلا يكون رزقا انتهى وقال الشيخ ابو
علي الطبرسي وهو من اكابر مفسريهم في تفسيره الموسوم بمجمع البيان
هذه الآية تدل على ان الحرام لا يكون رزقا لانه تعالى مدحهم بالانفاق
مما رزقناهم والمنفق من الحرام لا يستحق المدح على الانفاق
انتهى ومراد هذين الشيخين انه لو فرض ان ما رزقهم الله حرام باجمعه
كما يجوزه الاشاعرة لكانوا بالانفاق منه داخلين في المدح ولحق
بالآية لاجل الصدق انهم انفقوا مما رزقهم الله بل لو كان ما رزقهم
حلالا وحراما وانفقوا من الحرام وحده لصدق ذلك ايضا فلو كان
الحرام رزقا لكان منفقه ممدوحا عند الله بمقتضى الآية والتالي باطل
اجماعا وبما تلونا عليك يظهر لك ان للمعتزلة وموافقيهم في الكلام
في هذه الآية مطلبين احدهما ان المراد من الرزق المنفق فيها انما
هو الحلال وهذا الذي ذكره صاحب الكشاف والثاني ان الحرام
ليس

ليس برزق وهذا هو الذي ذكره الشيخان الطوسي والطبرسي
وقد جمع المؤلف الفاضل بين المطلبين فاشار بقوله اسند الرزق
الى نفسه الى الاول وبقوله فان الانفاق من الحرام الى الثاني وانت
خبير بان تعرضه للمطلب الاول فيما هو بصدده من الاستدلال
على ان الحرام ليس برزق غير واقع في محله وكان ينبغي ان يقول الا
ترى انه تعالى مدحهم على الانفاق من الرزق فلا يكون حراما فان
الانفاق من الحرام لا يوجب المدح لينطبق كلامه على ما قاله الشيخان و
ليسلم من النقصان بقي في هذا البحث وهو انه لو اجتمع عند شخص اموال
من الحرام لا يعرف ملاكها فانه مأمور بالتصدق بها فيكون ممدوحا
بالانفاق من الحرام وبه يبطل قول القائل ان المنفق من الحرام
غير ممدوح ويمكن ان يقال انه مأمور بالتصدق بها عن اربابها فهو
كالنائب عنهم ويده يدهم فكان المنفق في الحقيقة هم لا هو ولذا
كان ثواب الصدقة لهم فان قلت اذا ظفر بهم بعد التصدق
ولم يجيزوه فهل كان عليه الغرامة لهم ويكون ثواب الصدقة له لا لهم

فهو على المجاز قلت انما صار ثواب الصدقة له بسبب التعريض فكأنهم كتب له
بمنزلة ما كان قد كتب من الثواب فتأمل قوله جعلوا الاسناد للتعظيم
وبأن الله ولم يجعلوا الاسناد للايذان المذكور واشتغل بعد الحكم
بما قد شاء ان الايذان المذكور لا ينافي مطلبهم كيف وهم متفقون
على ان المراد من رزقناهم هو الحلال قوله وللتحريض على الانفاق فان
المنفق اذا علم ان الرازق هو الله سبحانه وقد تكفل بالرزق
بقوله جل من قائل وما من دابة في الارض الا على الله رزقها زال
خوف الفقر وازداد حرص على الانفاق والتوكل على الرازق وجه آخر
وهو التنبيه على ان يكون المنفق في وقت الانفاق ملاحظا انه
الله سبحانه جاعلا مضمون قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله نصب عينه
غير غافل عن ذلك كما تجد عليه اكثر الناس وجه آخر وهو ان يكون
منظوره حال الانفاق اداء شكر ما ساقه الله اليه ملاحظا ان
ما انفقه قطرة مما انعم الله به عليه هذا وقد تقدم وجه آخر وهو ان
الاسناد الى الله تعالى ينصرف الى الفرد الاكمل منه اعني الحلال ويمكن جعل
التعظيم

التعظيم كلامه ايها الحوا قوله ولذم للتحريم الحرم ان قلت قد ذهب
بعض الاصوليين الى تحريم الاشياء قبل ورود الشرع فقد صرحوا بالحرمة
قلت هؤلاء قائلون بالحسن والقبح العقليين فالحكم العقل بقبحه
فهو محرم عنده وعند العقل قوله واختصاص ما رزقناهم جواب
عما يتوهم اذا كان الرزق عندكم يعم الحرام فلم خصص الآية بالحلال وتقرير
ان القرائن اعني مدحهم بالانفاق ووصفهم والفراق والاسناد الى الله
سبحانه الى الفرد الاكمل الافضل اي الشاملة على التخصيص قوله حديث
عمرو بن قرة بضم القاف وتشديد الراء اسم مخنث كان بالمدينة روى
صفوان ابن امية قال كنا عند رسول الله اذا جاء عمرو بن قرة
فقال يا رسول الله ان الله كتب علي الشقوة فلا اراني ا
رزق الا من دفي بكفي فأذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال عم لا اذن
لك ولا كرامة ولا نعمة اي عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم
الله عليك من رزقه مكان ما احل الله من حلاله اما انك لو قلت بعد
المقالة ضربتك ضربا وجيعا ووجه الاستدلال انه جعل من رزقه ما

لا حرام الله وهو صريح في ان الرزق يكون حراما وقد احتج المعتزلة وموافقوهم
على ان الحرام ليس برزق بما رواه الامام محمد بن علي الباقر عليهما السلام
عن ابيه زين العابدين عن ابيه سيد الشهداء عن ابيه امير المؤمنين عليهم
السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع الا ان
الروح الامين نفث في روعي انه لا تموت نفس حتى تستكمل رزقها
فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولا يحملنكم استبطاء شيء من الرزق ان
تطلبوه بشيء من معصية الله فان الله تعالى قسم الارزاق بين خلقه حلالا
ولم يقسمها حراما فمن اتقى وصبر اتاه رزقه من حله ومن هتك حجاب
ستر الله واخذه من غير حله قص به من رزقه الحلال وحوسب عليه
يوم القيمة ووجه استدلالهم بهذا الحديث ظاهر ثم انهم طعنوا في سند
الحديث السابق تارة وحملوه على المشاكلة اخرى وقد بينا ذلك في كتابنا
الموسوم بكتاب الاربعين عند الكلام على الحديث الثالث عشر منه
ويمكن ان يقال ايضا انه لا صراحة فيه بما ادعوه وانما يكون صريحا فيه لو كان
قوله ع فخترت ما حرم الله عليك من رزقه نصا في انه رزق حرام

عليه

عليه واحتمال كونه رزقا له من اصل لو قائم ومع قيام الاحتمال يسقط الاستدلال
وخلاف التبادر لا ضير فيه بل هو لازم لهم ليحصل التوافق بين الحديثين
ويرتفع التنافي بينهما البتة وبانه لو لم يكن رزقا لا يخفى ان
للمعتزلة ان يقولوا انا لم نخص الرزق بالغذاء بل اكتفينا بمطلق الانتفاع
ولم نشترط الانتفاع بالفعل بل التمكن منه كما في تعريفنا فلا يتم دليلكم
علينا الا اذا فرض ان ذلك الشخص لم ينتفع من وقت ولادته الى وقت
وفاته بشيء من الاشياء انتفاعا محللا اصلا لا رضعة من ثدي امه
ولا شربة من ماء قراح ولا نظرة الى محبوب حلالا ومثله لا مطلوب
بل لا يمكن من شيء من ذلك في وقت من اوقات عمره ولا قدر على شيء
من ساعات دهره ولا ريب ان هذا مما تقضي العادة بعدم حصوله
وبانه الشخص لا بد من تحققه على انحو تا وجود مصحح للطاعة
السعيد النجيب العلما ان ذلك ليس محجوبا بالنسبة الى كيف
وقد قال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فان لم فهو وقت
ولج الروح فيه في بطن امه وصيرورته حيوانا الى وقت ولادته

من رزق الجنة بالبسط عليهم والنفقة فانه يقول له في خبر ان عاش

يوما ثلاثم ثم ماتت قبل ان يشاء وكل شيئا محللا ولا محرما فانه حجة الله

فهو جوابنا والآية الكريمة لم تدل على انه تعالى يوصل جميع ما ينتفع به

كل احد اليه فان الواقع خلافه بل دلت على انه تعالى يسوق الرزق

الى العبد ويمكنه من الانتفاع به فانه اذا اعرض العبد عن الحلال وعدل

عنه الى الحرام لم يكن ذلك قادحا في تحقق الرزق بقسميه حلالا وعلى ما نقله

الحديث الذي نقلتموه وجعلتموه دليلا على زعمتموه من قوله عليه السلام لقد

رزقك الله طيبا فاخترت هذا المعنى والله اعلم بحقائق الامور وما

النفق الشيء المراد بالاخوة ما بينهما من الاشتقاق الاكبر وهو

الاشتراك في اصل المعنى واكثر الحروف والنقب بالدال المهملة

ومن اخواته نفذ بالمعجمة ونفد ونقص ونقش ونحوها وخص الانفاق

بالزكاة اي ان غرض التمثيل لتخصيص الآية بها وخص التمثيل

بها لان تزكية المال افضل وجوه الصدقة واصلها او لان اول

بيان ما هو المراد في الآية من الانفاق والى ما اعني الزكاة وهو

المرو

المروي عن ابن عباس وروي عن ابن مسعود انه نفقة الرجل على اهله لانها

نزلت قبل وجوب الزكاة ان قلت ان الزكاة تتعلق بالعين عند

الامامية والشافعية فهي للفقراء قبل الاخراج فالمنفق لها

منفق لغيره لا مال نفسه ولهذا كان ايصال مال الغير اليه انفاقا

من الرزق ومقتضيا للمدح لكان رد مال المغصوب منه لكونه

وكيف يليق مدح المتقين والثناء عليهم بانهم يدفعون الى الناس

من مال الغير اليه قلت لا ريب ان اخراج الزكاة ورد المغصوب

امتثال للامر الالهي والمقصود المدح به كما في يقيمون الصلوة وقد

جاء التصريح بالمدح على اخراج الزكاة في قوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون

على ان الفرق بين اخراج الزكاة ورد المغصوب ظاهر فان المال

كان قبل به ولهذا صح في الغلات قبل تمام الحول في

عدا ما ملوك للمكلف مرزوق له ثم يصير وهو في يده حقا للفقراء

فقد صار بعض ماله حقا لغيره ووجب عليه رفعه اليه ولا ريب

ان دفع مثل هذا الى المستحق على النفس من دفع ما هو في اصل ما ل

الغير اليه لا تتوارد المعقوطين مختص بالحلال عند الكل والمقدار المخرج من
الزكوة غير حلال على المنقول بل يجب عليه اخراجه من النصاب ويحرم
عليه الانتفاع به فكيف يستقيم تخصيص ما رزقناهم بالحلال ليعم جعل
الانفاق شاملا للزكوة فضلا عن تخصيصها لانا نقول ان المراد
بما رزقناهم ما دخل في تصرفهم دخولا شرعيا محللا لا ينحج الغصب
السرقة وامثالها الا ما كان تصرفهم فيه وانتفاعهم به على جميع
الوجوه حلالا لهم كما ظننت وتقديم المفعول به وهو
ما رزقناهم لانه المفعول بواسطة الحرف ولا يبعد ان يجعل
مضمون الجار والمجرور مفعولا به على ان المعنى وبعض ما رزقناهم
ينفقون كما سيجيء في قوله ومن الناس من يقول امنا حيث جعل
مضمون من الناس مبتدأ ومن يقول خبره ومراده بالاهتمام
الاهتمام بحليته المنقول وشرف نسبته اسناده الى الله لا التخصيص
فكأنه نعم قال وبعض الحلال بالتصدق به لا يليق
ادخال من التبعيضية يغني عن التقديم للتخصيص فان المتبادر من

الانفاق البعض عدم شمول الكل لانا نقول احتمال الشمول قائم اي كما ه
هو جوابا فاذا قدم زال احتماله بالكلية بذلك على ذلك الفرق بين
قولك انفق بعض ماله وبعض ماله انفق فالتقديم للتخصيص على
التخصيص للكشف اي لمنع المكلف في هذه النكتة انسب بجعل الانفاق
على الاعم ويحتمل ان يراد به اي بالانفاق مما رزقناهم العام
جمع معونة والرزق كما يشمل النعم الظاهرة يشمل
الباطنة ايضا قال صاحب النهاية الارزاق نوعان ظاهرة
للابدان كالاقوات وباطنة للقلوب كالمعارف والعلوم
والمراد بها اي النعيم المذكور وهذا قريب مما رواه
الشيخ الجليل ابو علي الطبرسي في تفسيره الموسوم بمجمع البيان عن
مسلم عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ان
معناه ومما علمناهم يبثون واقول ان الذاهب الى هذا التعميم الحق اي يعتبر
لا يعم الرزق بل يخصه بالارزاق الباطنة كما يظهر من كلامه فلا
وافرادها اي امثال الجمع ضرب من الفتح كما قاله في الاساس

او بالكر كما نص عليه صاحب الكشاف معطوفون على الذين يؤمنون

بالغيب او المتقين وعلى التقديرين اما ان يكون المعطوف متحدا بالمعطوف عليه بالذات او لا فالوجوه اربعة والمراد بالايمان عن شرك

والانكار اياهم بعد الاتفاق بهما فمعنى بعضهم جعل مؤمنى اهل الكتاب مقابلا لهم لانهم لم يتصفوا بشرك ولا انكار بل كانوا

عالمين ببعثة النبى صلى الله عليه وسلم وانزال الكتاب عليه منتظرين لذلك لما تضمنه كتابهم من وصفه والمراد من الايمان بما انزل اليك وما

انزل من قبلك تواطئهم النفس على ذلك قبل البعثة والعدول الى المضارع لحكاية الحال او انهم يؤمنون بكل منهما على الاستقلال

والا فالطائفة الاولى ايضا يؤمنون بها لكنهم يؤمنون بها فى الكتب السماوية لاندراجه فى الايمان بما فى القرآن ولا يخفى انه يخرج

عن الطائفتين من يولد من المسلمين الى يوم القيمة وكذا امير المؤمنين على عليه السلام فانه لم يشرك بالله طرفة عين ولم ينكر لمجيئه

لبنيه وقتا من الاوقات وهذا ما يوجب ضعف هذا الوجه تاليه

قوله

وو سطا العاطف جوابا عن سؤال لو توسط العاطف لاقتضى

المغايرة فكيف يكونون الاولين باعيانهم وتقريره انه لو توسط بين الذوات لتغايرت واما بين الصفات فلا يقتضى تغايرا

الموصوفات فان عطف بعض الصفات على بعض بالواو وغيرها مع اتحاد الموصوف غير عزيز فى كلامهم والقرم بفتح السين واصله الفحل

الكرم الذى لا يحمل عليه والهمام العظيم الهمة من اسماء الملوك والكتيبة الجيش والمزدحم موضع الازدحام والمراد به المعركة وزيابة

بفتح الزاء المعجمة وتشديد الياء المثناة من تحت ثم الف ثم باء موحدة اسم شاعر والصالح بالباء الموحدة المغير صباحا وهذا جواب

لابن زيابة تهكم بالحارث الشيبانى حيث توعده بالقتل ومعناه يا حسرة ابى من اجل الحارث فيحصل مراده والقصد

به منه الا وما فى قيل بل هو على ظاهره من غير تهكم كما زعم المولى اى على هذا الوجه الذى هو ثالث الوجوه تشبيها على تباين السبيلين

من العقل والسمع   او لانه عطف على الاولين وهو رابع

الوجوه قوله والانزال نقل قد تكلمنا فيه في مفتتح الحاشية
لا مزيد فليرجع اليه ولا يخفى ان نزول التورية على موسى على نبينا و
عليه السلام خارج عن هذين الطريقين فان المنقول انه نزل مرة
في الالواح قوله والمراد بما انزل اليك القران باسره اي لو لم يكتف
بان جميع ما نزل منه وما سينزل حق وانما حمل على ذلك ليكمل
بوصفهم بالايمان بما نزل بالفعل مع انه متضمن للمدح ايضا لان
الايمان بالقسمين واجب فلا يحسن في مقام الاخبار عنهم بالايمان
الاقتصار على وصفهم ببعض شعب الايمان ولانه هو المناسب
لما يعقبه من ترتب الهدى او الفلاح الكاملين ولمقابلته بما انزل
اليك بما انزل من قبلك وبصيغة المضارع في يؤمنون فانه
بدلالته على الاستمرار يدل على عدم الاقتصار على ما تحقق نزوله
في الماضي قوله وانما عبر بلفظ الماضي اي عبر عن مجموع الماضي و
الاتي اما لتغليب ما حصل له وجود على ما لم يحصل واما بجعل المترقب
منزلة المتحقق والاول مجاز مرسل من قبيل تسمية الكل باسم الجزء الا ان

انزال

انزال الجميع القران سفر واحد شرعي حقيقة صيغة الماضي على حقيقته
المستقبل فعبر عنهما معا بصيغة الماضي والثاني استعارة تبعية شبه الانزال
مجموعه للقطع بانه سينزل بانزال ما قد نزل فاستعير له صيغته
الماضي من انزاله ثم نزل الانزال الجميع فلا يرد عليه شيء من الاحتمال
الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس هناك معنى مجازي يعم الحقيقي
والمجازي ليكون من عموم المجاز قوله ونظيره اي في تغليب
تنزيل المترقب منزلة المتحقق قوله من حيث انا متعبدون
بالبناء للمفعول والمراد بالايمان التفصيلي التصديق بحقية الاية
منه وانها من عند الله وقد يتوهم انا لم نتعبد الا بما اشتمل عليه
من الاحكام واياتها لا تتجاوز خمسمائة تقريبا فلا يتم التقريب
والجواب ان المراد بالتعبد بتفاصيله ترتب الحكم عليها بانه الذي
البناء وهو كذلك كتحريم مس الجنب والمحدث لها ووجوب حفظها
عن التنجيس وصحة الصلوة وتحريم تلاوتها على الجنب او كراهتها
مع جعل نقلها مهرا وامثال ذلك قوله وان لم تنتهم الا

ايّاما معدودة على ما وقع في بعض النسخ والصواب لن تمسّهم او لا تمسّهم
لانقلاب المضارع بلم ماضيا والمحكي بهذا القول هو اليهود وقال بعضهم
لن نعذّب إلا اربعين يوما مدة عبادتنا العجل وقال آخرون منهم
مدّة بقاء الدنيا سبعة آلاف سنة وانّا نعذّب سبعة ايام لكل
الف سنة يوم واختلافهم امّا بالجر عطف على المصدر المسبوك
من ان الجنة او بالرفع عطف على ما كانوا عليه وفي تقديم الصلة
اي صلة الفعل وهي بالآخرة وبناء يوقنون على هم اي اسناده
اليه بايقاعه خبرا عنه وعطف بان اعتقادهم على من عداهم كما في بعض
النسخ من قبيل اعجبني زيد وكرمه في ان ذكر زيد توطئة لذكر كرمه
وقوله غير مطابق ناظر الى تقديم الصلة وقوله ولا صادر عن ايقان
ناظر الى بناء يوقنون على هم على طريق اللف والنشر والحاصل ان هنا
تقديمين الاول تقديم بالآخرة ويفيد تخصيص ايقانهم بها اي ان
ايقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها الى ما هو خلاف حقيقتها
وفيه تعريض بان ما عليه مقابلوهم ليس من حقيقة الآخرة في شيء

كأنه

كأنه قال يوقنون بالآخرة لا بخلافها كاليهود والثاني تقديم هم ويفيد
ايضا تخصيصا اي الايقان بالآخرة منحصر فيهم لا يتجاوزهم الى اليهود
وفيه تعريض بان اعتقادهم الذين يزعمون انه ايقان بالآخرة
وليس بايقان بل هو جهل محض كأن معتقدهم خيال لا سند له
حاصل ما ذكره شرّاح الكشاف في هذا المقام ولا يخفى ان الحصر المستفاد
من التقديم الاول يقتضي ان مقابليهم لهم ايقان بما هو خلاف حقيقة
الآخرة ومعلوم ان متعلق ايقانهم الذي هو ايقان العلم من غير شك
ولا شبهة بذلك معلوم الانتفاء قطعا فانه بالتأمل حقيق كلام
بعض المتأخرين ان التقديم الاول لبيان كون الآخرة بها هم
كمال الاهتمام ففيه تعريض بان من عداهم من اهل الكتاب غير
مهتمين بها فاعتقادهم في شأنها غير مطابق لما هي عليه وهو كما ترى
واليقين اتقان العلم بانتفاء الشك عنه اي حكاية والاولى
الايقان كما في الكشاف ولم يذكر فيه قيد الاستدلال لاخراج
علم الواجب والعلوم الضرورية لانه اراد ان العلم الذي ان

يتطرق اليه شك وشبهة اذا شاعته كان ايقانا كذا قال المحلي
الشريف في حواشيه وفي تفسير الامام ان الايقان هو العلم بالشئ
بعد ان كان صاحبه شاكا فيه سواء كان ذلك العلم ضروريا او استدلاليا
وكذا في تفسير النيسابوري   تانيث الاخر بالكسر اسم فاعل
اخر يعني تاخر واما بالفتح فهو اسم تفضيل منه والنسبة الى الدنيا
في انها مؤنث افعل التفضيل فحذفت عنه لدنائتها او لدنوها منا
لحب المعتدان البيت لجرير او لابي جهم يصف ابنيه ونفسه
ايضا بالكرم والاشتهار به فكنى عن الاول بايقاد نار القرى وعن
الثاني باغنا الوقود اياها وحب يروى بفتح الحاء وضمها حب
كسر فاي صار محبوبا فادغم بالاسكان او بنقل الضمة يقال حب
الي فلان اي ما احبه اليه واللام جواب قسم مقدر ولما ثبت
بقدمه انه ماضي ثبت لاجرائه مجرى فعل المدح فانه يقال و
الله لنعم الرجل زيد ولا يقال لقد نعم الرجل زيد والموقدان
المؤسي بقلب الواو همزة في رواية سيبويه الوقود بالضم

اذ المراد باحياء الوقود اياها من ... انها عرفا والاشتهار به بين الناس

واما

واما بالفتح فما يتوقد به   الجملة في محل الرفع تكرار لما سبق عند تفسير
الذين يؤمنون بالغيب من قوله واما مفصول عنه مرفوع بالابتداء
وخبره اولئك على هدى لكن مع زيادة وبسط وقوله خبر
ثان للجملة فان خصصت الموصول الاول بالفصل فالامر كما قاله
بقوله وكانه لما قيل وان خصصت الثاني فهو مبتدا والجملة معطوفة
على جملة هدى للمتقين المتصفين بالاوصاف الثلثة والغرض التعريض
باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا وهم ظانون انهم على الهدى وطامعون
في الفلاح وباعتبار هذا التعريض صارت الجملة الثانية في حكم وصف
الكتاب ايضا فكانه قيل هو هدى للمتقين الذين اتصفوا بتلك
الاوصاف وليس هدى لاهل الكتاب الذين لم يتصفوا بهذين
الوصفين ولولا ذلك لم يسغ هذا العطف لان الاولى في بيان حال
الكتاب بخلاف الثانية هذا ولا يخفى ما في هذا من التكلف فان عدم
هداية الذين لم يتصفوا بالوصفين المذكورين ليس صفة كاملة
حتى يحسن ذكرها في سلك صفاته الفاضلة وايضا يحسن المقابلة

انما هو بسبب هدايته للذين يؤمنون من اهل الكتاب وهي هدايته
لمن آمن منهم لا بسبب ذلك السبب وهدايته لمن آمن من غيرهم ولعل
ملاحظة هذه الامور هي الباعثة للمؤلف الفاضل على الاقتصار على بيان
الحال اذا فصل اول الموصولين وطية الكشح عن بيانه اذا فصل ثانيهما
مع تعرض صاحب الكشاف له وبعض المحشين ظن قوله وكانه قيل
بيانا للحال عند فصل كل منهما فقال فيه نظر لانه اذا فصل الموصول
الثاني كان الجملة معطوفة على ما سبق لا جوابا للسؤال وان لم يكن
الوصل والاستئناف في اي وان لم يجعل شيئا من الموصولين
مفصولا بل جعل الاول صفة للمتقين والثاني معطوفا عليه والجملة
اولئك على هدى من ربهم استئنافا فان جعل استئنافا فهو نحوي
وهو مطلق انقطاع الكلام عما قبله وان لم يكن جوابا عن سؤال
لم يحتج الى تقدير السؤال فكانه نشأ وان جعل بيانيا وهو ما كان
جوابا عن سؤال مقدر فهو جواب سائل قال ما للموصوفين والا
وجه جعل كلامه في صورتين على الاستئناف البياني بان يقال

السؤال

السؤال الواقع جوابا عنه اما ان لا يكون عن السبب المطلق والا
الامر او يكون عن السبب المطلق وعلى الاول يكون كانه نتيجة
للاحكام المستفادة من قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه
هدى للمتقين وللصفات المستفادة من الذين يؤمنون بالغيب
فكانه قيل ما الفائدة في الاتصاف بهذه الصفات فاجيب
بانها الرسوخ والثبات على الهدى الكامل في العاجل والفوز
بالفلاح في الآجل وعلى الثاني يكون جوابا لسائل قال ما سبب
اختصاص الموصوفين بهذه الصفات بالهدى الكامل من الكتاب
فاجيب بان تمام رسوخهم وثباتهم على الهدى الكامل من
ربهم اعني التوفيق والتأييد والاعانة فكانه قيل سبب حصول
هؤلاء يكون الكتاب هدى لهم كونهم موفقين من الله مؤيدين
من عنده وانت اذا تاملت هذا الكلام ظهر عليك حقيقة حال
ما في شرح الكشاف وبعض حواشي هذا الكتاب ونظره
اي نظير كل من هذين الاستئنافين الذين جعل احدهما الذين

يؤمنون وصدر الاخر اولئك اما كونه نظير الاول فغني عن البيان
وكذلك لم يتعرض له اما كونه نظير الثاني فلان كان لا يخ من بيان
بينه بقوله فان اسم الاشارة ههنا وان كان كاعادة الموصو
بصفاته لا لاحقه ان اشار به الى المحسوس مشاهد ومنزل منزلته
في التميز ولما كانت الصفات المجراة على المتقين مميزة لهم غاية
التميز وجاعلهم كانهم حاضرون مشاهدون وضع اولئك موضع
الضمير اشارة اليهم من حيث انهم موصوفون بها كانه قيل ولئك ا
المتميزون بتلك الصفات على هدى من ربهم تمثيل لتمكنهم اي
تشبيه لحال من اعتلى الشيء فكلمة على استعارة تبعية تشبيه
تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركبه في التمكن
والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء وليس المراد
بالتمثيل هنا الاستعارة التمثيلية كما ظن فان الجمع بينهما اي التبعية
المذكورة كالجمع بين الضب والنون وهذا من المعارك العظيمة بين
السيد والمحقق التفتازاني وظني ان الحق مع السيد وان تمام كلام
المحقق

المحقق يحوج الى مزيد تكلف وقد اوضحت ذلك في تعليقتنا على المطول
واما تصريح البيضاوي بالجمع فلا يسمن ولا يغني من جوع وان جعلت الا
استعارة في الاية تمثيلية مشبها للهيئة المنتزعة من التقي والهدى
وتمسكه به بالراكب والمركوب واعتلائه عليه يكتفى في طرق المشبه به
بذكر كلمة على التي مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة ملاحظا لبقية اجزائه
في ضمن الفاظ منوية لا زايف بشرط البقاء معنى الاستعلاء على حده
وذلك ان تجعل الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية مشبها ا
للهدى بالمركوب اتيانا بكلمة على نهج التخييل وهذه الوجوه
للشيخ في الحسن على حسب ترتيبها ثم ان المولف ان استعار
الزم ما ذكره من تشبيه الهدى ونظايره بالمركوب بانه
من كلامهم والاول بمنزلة قولك ركب مطية الجهل فهو استعارة
بالكناية والثاني كذلك مع الترشيح والغوب بالفتح الغواية
والغارب ما بين السنام والعنق والاشارة في كل ذلك الى
التمكن من الهدى والاستقرار عليه واراد بالادامة والمواظبة

المذكور في الاشكال التقويتين النظرية والعلمية وتنكير هدى
للتعظيم وقيل يحتمل ان يكون للافراد اي انهم على ايمانهم بما انزل اليك
وما انزل من قبلك على هدى واحد من ربهم لانه لا هدى الا
هدى ما انزل اليك لانه نسخ ما قبله بكتابك فلا يخفى بعده ولا
يقادر قدره اي لا يصل احد الى قدره كقول الهذلي يرثي
خالد بن زهير فلا انده فوا ول النعم من قبل فلا اقسم جوابه
لقد وقعت والخطاب للطير على سبيل الالتفات وتنكير لحم
للتعظيم استعظم لحم خالد حتى استعظم الطير الواقعة عليه اي حسيم
بابيها والمرتبة لمن ارتب بالمكان اقام به ويجوز ان يكون
اقسام الشاعر بانفه فيكون الطير مرفوعا بالابتداء
ولقد وقعت جواب قامه غير الخطاب مقام غير الغيبة او بنابل
مقول في حقها والتاويل بمقول احق في امثال هذا وان لم يكن
ما لوفا الا انه غير بعيد عن قواعدهم وخلو الاسمية الواقعة جوابا
للقسم عن اللام وان للمفرد وبا جعل رفع الطير نفاعلية فعل

محذوف فالقصر لقد وقعت واكده تعظيمه لعلو رفع ما قد
يتوهم من ان الهدى لا يكون الا من الرب فما فائدة الوصف
وقد ادغمت المشهور في القرآن انه لا غنة مع الراء واللام
وقد وردت عنهم في بعض الروايات الغنة معهما ولا نزاع في جواز
بحسب العربية يقتضي كل واحدة الاثرتان الاثرة
بفتح الهمزة والثاء المثلثة مفتوحة او مضمومة التقدم والاستبداد
والاثرتان اثرة الهدى واثرة الفلاح ووجه التنبيه ان
في ذلك ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية فتكرير العلة يشعر
بتعدد المعلول ولكن لم يكرر لربما فهم ان مستقل الوصف حصولا
لمجموع الوصفين لا بكل واحد منهما وان امتيازهم انما هو بمجموعها
ايضا لا بكل منهما وايضا ففي تكرير اشارة الى انه سبحانه الهم وشوقهم
لقدرهم ما علا ثانهم مع ما فيه من التشحيص على ان فيهم ضمير
فصل وههنا وجه اخر وهو ان يجعل اولئك الثانية اشارة
الى المتقين الموصوفين بكونهم على هدى من ربهم ويجعل فلاحهم تبا

على تلك الهداية المترتبة على الاوصاف السابقة فلا تكرار لاختلاف النظم
فقط لاختلاف مفهومي الجملتين اعترض عليه بان اثبات الغفلة
كالانعام لازم لمفهوم التشبيه بالانعام كما ان الفلاح في العقبى لازم
لاثبات الهداية في الدنيا فالحكم بالغيرية في الثاني والعينية في الاول
تحكم كيف وتغاير مفهومي هم كالانعام وهم الغافلون كالشمس في رابعة
النهار نعم هما متحدان في الغرض وهو اثبات الغفلة واكمال الغرض
من كلا الآيتين لا يوجب اتحاد مفهوميهما واقول انه قد يكون المفهوم
من الكلام بحسب العرف ما لا يكون مفهومه بحسب الوضع اللغوي
كما في قولنا ليس في البلد احسن من زيد فان مفهومه العرفي
زيادة حسنه على سائر من في البلد وانه لا يساويه فيه احد
منهم ومفهومه بحسب الوضع اللغوي نفي كون احد في البلد اكثر
حسنا منه لا نفي المساوي ومثل هذا شايع في كلامهم وسيما في
التشبيهات قال السيد السند في حواشي المطول نقلا عن العلامة
كمال الدين ميثم البحراني قدس سره انك اذا قلت وجهه كالبدر

لم يرد بهما مفهومه وحقيقته بل اردت انه في غاية الحسن ونهاية اللطافة
اذا تقرر ذلك فاعلم انه لا ارتياب في ان المفهومين فيما نحن فيه متغايران
لغة وعرفا وجهة وكل من هذين المفهومين مقصود برأسه ومطلوب
الاثبات بذاته بخلاف جملتي اولئك كالانعام واولئك هم الغافلون
فانهما وان اختلف مفهوماهما بحسب الوضع اللغوي الا ان المفهوم
منهما بحسب العرف شيء واحد هو اثبات الغفلة لهم وهو المقصود
من كل منهما كما ان مفهومي جملتي خده كالورد وخده في غاية
اللطافة شيء واحد عرفا وهذا هو المراد المؤلف الفاضل من حكمه باتحاد
المفهومين في تلك الآية فان المفهوم بحسب العرف من تشبيههم
بالانعام ليس الا التسجيل عليهم بالغفلة وهو معنى اولئك هم
الغافلون فاتضح المراد واستقام الكلام واقول ايضا ان مفهوم
اولئك هم المفلحون بمعونة المقام هو حصر الفلاح في المستقبل ونفيه
عمن ليس بمتقي كما سيجيء ومفهوم اولئك على هدى من ربهم
اثبات الهداية لهم فاين احدهما عن الآخر واما اولئك هم الغافلون

فالمراد حصر ثبات الفلاح لهم حصرا فيهم اذ ليس المراد انهم المفلحون
لا غيرهم لانه لا غرض متعلق بنفي الفلاح عن غيرهم فهو بعينه نفيهم عرفا
مرار ولئك كالانعام قوله يفصل ذكر له ثلاث فوائد الدلالة على
ان ما بعده خبر لا صفة له لانه انما يتوسط بين المبتدا والخبر
وتاكيد النسبة بزيادة الربط وقصر المسند على المسند اليه ولا
يخفى ان الاخير يخالف ما صرح به المحققون من علماء المعاني انه
انما يفيد القصر اذا لم يكن الخبر معرفا بلام الجنس والا فالقصر من
تعريف المسند وهو لمجرد التاكيد ولا يبعد ان يكون قد جعل
اللام في المفلحون عهدية لا جنسية وان مختاره خلاف
المشهور وان غرضه بيان فوائد ضمير الفصل في الجملة وان لم يحصل
جميعها في الاية قوله او مبتدأ مقابل لقوله فصل اذ على تقدير
كونه فصلا لا محل له وكانه لم يعتد بجعل بعضهم ضمير الفصل مثله
نحو فلق اي شق وفلذ بالذال المعجمة اي قطع وفلا اي فرق
شعره بطلب القمل او فلوته بالسيف اذا ضربته قوله وتعريف

المفلحين

المفلحين اي انه للعهد الخارجي او للجنس وعلى الثاني قد يراد جعل الجنس
المسند اليه كما يقال زيد هو الشجاع اي لا يعتد بشجاعة غيره كانها
ليست شجاعة وقد يراد ان المسند اليه عين جنس الخبر ومتحد
لانه مفهوم مغاير للمبتدأ مقصور عليه وهذا مختار صاحب الكشاف
قوله بنيل ما لا يناله احد انظر انه اراد به الفلاح الكامل في
العقبى لا مع الهداية الكاملة في الدنيا اذ الكلام في دلالته او
لكنهم المفلحون على اختصاص المتقين بالفلاح كما يظهر
من قوله وقد تشبث به اي بالاختصاص المذكور فتامل وفي
وجوه شتى متعلق بتشبث وقد يجعل متعلقا بالاختصاص وانما
كان بناء الكلام على اسم الاشارة ينبه على الاختصاص لانه
يفيد ترتب الحكم على الوصف المفيد للعلية والمعلول يعدم
عند عدم العلة ولاظهار قدرهم متعلق بنبه قيل ومن وجوه
التنبيه تكرير هدى للتعظيم واضافته الى الرب فا في البر
اليهم والمبالغة في استقرارهم في الهدى وتمكنهم منه حتى كانه نظيرهم

قوله وقد تشبث الخبير بعود الاختصاص المتقين بنيل ما لا يناله
احد سواهم اعنى الفلاح فى العقبى على ما عرفت والوعيدية متشبثوا
الوعيد لاهل الكبائر القائلون بخلودهم فى النار ان ماتوا
بغير توبة وهم اكثر المعتزلة وكل الخوارج وحاصل جوابه ان المختص بما
المتقين انما هو الفلاح الكامل وهو لا ينافى حصوله فى الجملة لغيرهم
وقد كان يليق بان المراد بالمتقين المجتنبين للشرك او كل ما اشار اليه
وباولئك الموصول الثانى وحدها كما ترى قوله لتباينهما فى الغرض
فيهما كمال الانقطاع لاشعار الجامع وكون الاولى مسوقة لاد
ذكره او جعلت الذين يؤمنون جاريا على المتقين فظاهر واذا
كان منقطعا عما قبله فلكونه جوابا عن السؤال كما عرفت فيكون
مندرجا فى حكم المتقين واما عدم عطفها على جملة والذين يؤمنون
بما انزل اليك على ان يكون الموصول فيها مبتداء واولئك على هدى
خبره فلم يوجد حينئذ الوجه هذا وقد يتبرى ان الثانية ايضا مسوقة
لما سيق له الاولى من شرح حال الكتاب فانها تدل على عدم

كونه

كونه هدى للذين كفروا فهلا عطفت عليها كما قال من قائل وننزل
من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين الخ ويدفع بان المقام
اتبع عن ذلك فان السورة من مفتتحها مسبقة لوصف القرآن
العظيم لعظمة شان ورفعة مكان فالمناسب لذلك المساق
وفى ذلك المقام هو بيان الانتفاع به والاهتداء بانواره
ولا ذكر اضداد ذلك واما الاية المذكورة فمساقها غير هذا المساق
ثم ههنا نمط اخر من الكلام فى تقرير هذا الفصل هو انه لما وصف
الكتاب بوضوح الشان وسطوع البرهان فربما سبق الى بعض
الخواطر انه كان ينبغى ان لا يبقى احد من الناس غير مهتد فا
بان هؤلاء الكفرة لم يشملهم هدايته ولم تحطهم رعايته فاجيب
عن هذا السؤال بان قبول المحل شرط فى تاثير المؤثر وهؤلاء
المخذولون لاعراضهم عن النظر الصحيح وغمضوا عن الحق الصريح وتعاموا
عن الآيات والنذر صار وجود ذلك وعدمه سواء لديهم حتى ختم
قلوبهم واسماعهم مستوثق منها بالختم وكان ابصارهم مغشاة

بالحول بينهما وبين الابصار فلو وقوع هذه الجملة جوابا عن ذلك السؤال
استونف استينافا ولم تعطف على ما قبلها قوله وان الحروف المشبهة بالفعل الى قوله وتعريف الموصول ليت شعري ان البا[عث]
للمؤلف على ايراد امثال هذه المباحث المشهورة في اكثر كتب
النحو والمعاني مع انه لا مزيد عليه في مثل هذا الشرح المراعى فيه طريق
الايجاز والاختصار مع انه صاحب الكشاف الذي دأبه مدّ
اطناب الاطناب وتكثير اثارة شبها بالاسهاب في هذه
الابواب قد طوى عن ايرادها كشحا وضرب عن ذكرها صفحا ولعل
المؤلف اقتفى في الايراد ما اثره الامام الرازي في تفسيره الكبير فانه
كالحاطب بليل وجالب بخيل ورجل قوله اعملت عمل الفعل الى ان قال
في الفعل تقديم المرفوع على المنصوب والعكس فرع عليه وقد
الرضي في هذا الوجه بانه مشترك بينها وبين ما ولا المشبهتان
بليس وقال الوجه ان يقال ان اقوى العمل للفعل نصب المفعول
المقدم على الفاعل لانه عمل مع غير الترتيب الذي يقتضيه الفعل

ولعمل

دالعمل على خلاف المعتاد غاية في العمل فاعطي هذا العمل لهذه الحروف تشبيها
على كمال شبهها للفعل قوله كان مرفوعا بالخبرية اي المقتضي للرفع
الخبرية كما يصرح به لان العامل فيه الخبرية كما قد يظن انه لم يعمل
احد حرفي النفي والضمير في هي يعود الى الخبرية وفي يرفعه لاستصحاب
وهو كلمة للرفع وفي عنها للخبرية وفي زال للتجرد قوله ويذكر في معرض
الشك كانه من قبيل التعميم بعد التخصيص اذ الجواب ما يذكر في معرض
الشك فان السائل شاك ويمكن ان يكون مراده الجواب
الذي يظن السائل خلافه كما قال الشيخ في دلائل الاعجاز انكم
شرط الجواب للمصدر بان ان يكون للسائل ظن على خلاف
ما لجحه وكان على المؤلف ان يريد في الشك بالانكار وتأكيد
موسى عليه السلام يحتمل ان يكون لبيان هو ما ظهروا الا فقط
على التأكيد بها مع شدة الانكار فعله لشهرته فرعون منزل
في رسالته والطاني علمها شبها على ان انكار لا حال الاينبغي
ان يصدر عن عاقل او لشهرته الانكار الشديد منزلة الضعيف

لذلك لا مع المنكر من الامارات الشواهد التي لا يحتاج المتكلم الى زيادة
التأكيد هذا والعجب من المولى الفاضل وصاحب الكشاف كيف سكتا عن
التعرض لوجه تقييد الاية التي نحن فيها بان ولعل وجهه ان الزمان
كان يكذبانه عن دعوتهم وانذارهم مدعيا نفي المغفرة فيهما اتيهم دار
شاهدهم وذلك يؤذن باعتقاده انهم سيطلعون على ما هم عليه
الا ما يدعوهم اليه وكان الكلام ملقى اليه بلا فذلك خوطب عليه السلام
خطاب المنكر له والظان خلافه وذلك كان يحصل التأكيد كمال الرواج
والقبول عند المخاطب لا لرد انكار محقق او مقدر كما سلف نظيره
وان جعلت الاية جوابا عن السؤال عن وجه عدم شمول هداية الكتاب
لهم كما قررناه قبل هذا فوجه التأكيد كما ذكرنا علم قوله وتعريف الموصول
اما للعهد فان تعريف الذي وتعاريفه تنقسم انقسام تعريف ذي اللام
الى العهد والجنس وغيرهما والمراد هنا العهد الخارجي وقرينته ان
هؤلاء هم اعلام الكفرة المشهورة به فهم الكافرين في الاذهان
فينصرف اللفظ المطلق اليهم وانما قدم هذا الوجه لان المروي عن ابن

عباس

عباس والربيع بن انس ان الاية نزلت في اناس باعيانهم قوله
فلا محالة قيل فيه ان الاحسن ان يراد العهد النوعي اعني نوع المصممين
الكفر لا جماعة باعيانهم ليكون اوفق بمقابله المتقين اذ لم يرد بها
المتقين اعلام اهل الاسلام وقوله او للجنس يمكن ان يراد به الا
ستغراق فان اداة الاستغراق حقيقة لكن الجنس مرادا في ضمن
جميع الافراد وان يراد به الحقيقة والطبيعة وكيف كان فالتخصيص
باسناد استواء الانذار وعدمه الى الموصول حاصل كما ذكره قوله
وفي الشرع هذا هو التعريف المشهور للكفر وعرفه بعض المتأخرين بنفي
ما علم ثبوته من الدين ضرورة او اثبات ما علم نفيه كذلك ثم اثبت
ركعة خامسة في الظهر مثلا واستشكل بامكان الاستغناء بهذا عن
التعريف المشهور لان من اثبت الخامسة فقد انكر كونها اربعا
ولا يرد عليه الكفر باشياء اخرى سوى الانكار المذكور
كلبس الغيار بكسر الغين المعجمة وبعدها ياء مثناة تحتانية وهو
شعار اهل الذمة ليتمايزوا به عن اهل الاسلام وشد الزنار -

وهو شعار النصارى والقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف
بالكعبة وامثال ذلك عن ان كان فاعلها مظهرا للتصديق بما جاء به النبي ع
اجاب بان امثال هذه الامور ليست في نفسها كفرا بل هي دالة على عدم
التصديق الذي هو الكفر لانا نعلم ان المصدق لا يجترئ على امثالها هذا ولا
يخفى اختلال عكسه بكفر الشاك وبكفر الخالي عن الاذعان والتردد معا اما
ان يقال هو عدم التصديق بما علم او عدم الايمان ممن هو من شانه
واحتجت المعتزلة قالوا لو كان كلامه قديما لزم الكذب في نحو انا
ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون وامثال ذلك لعدم سبق وقوع
النسبة ومحصل الجواب ان كلامه غير متصف في الازل بالمضي
ونحوه لعدم الزمان وانما يتصف به لكنها لا يزال بحسب التعلقات
وحدوث الازمنة والاوقات فغايته لزم حدوث التعلق لا
المتعلق كما في علمه تعالى والخبر في حدوثه للقران او للفظ المعنى لان
حدوث البعض يقتضي حدوث الكل وهو كل اذ لا قائل بالفصل وكونه
استدعائه للمعنى المراد بالجزء عنه الحدوث عنه وهو الكفار فا

لكن

كن فيه والرسول وموسى وفرعون فيما مر ويمكن ان لا يراد به
النسبة الكلية وخبر بانه للاستدعا وحدوثه للتعلق هذا و
المعتزلة قالوا في دفع هذا الجواب انكم قد قررتم ان الكلام
النفسي مدلول الكلام اللفظي ولا يعقل ان يكون مدلول
الماضي الا ماضيا ومدلول المستقبل الا مستقبلا والا لجاز ان
يكون عصى فرعون دالا على معنى سيعصي السفهاء مثلا ومن
الذي يقدم على ارتكابه خبران اي مجموع هذا الكلام
خبر ان في الحقيقة اذ الكلام لا يتم الا به لكنه لما لم يقبل علامة الا
عراب اعطوه لجزئه الذي يقبله اليه الاشارة بقوله رفع
بانه خبران حيث صرح بالرفع هنا لا هناك ومثل هذا في كلام
النحاة غير عزيز كما قالوا ان الجز في زيد قائم هو الصفة مع
الضمير لكنه لما لم يقبل علامة الاعراب اعطوها للصفة ومن هذا
القبيل قولهم في نحو جاء العالم ان اعراب الموصول ظهر في الصلة
فما في كلام بعض المتاخرين من الاعتراض عليه بالشارح في كلامه

لا ينبغي ان يبغي له   نعت براى اجرى على الموصوف
به كما يجرى المصادر على الموصوف بها نحو زيد عدل وجاءني
رجل عدل سواء كان شاء وجاء نحو به كالآية التي مثل بها ولم
يكن كالآية التي نحن فيها   والفعل انما تمتنع الاخبار عنه
جواب عما يتراى من لزوم كون الفعل مسندا اليه فلعله اراد
بالاخبار عنه الاسناد اليه اذ السؤال يتمشى على الجهال على
الخبر فقط كما هو الظاهر من كلامه وتسمية الفعل مع فاعله
فعلا شايع في كلامهم والا فالمخبر عنه هنا هو الجملة لا مجرد الفعل
كما قال السيد السند فانه محال نظر وفي مقابلة اراده للفظ
بارادة تامة وضع كما اشعر بان اللفظ لم يوضع لنفسه بل
يحصر بمجرد التلفظ به وقوله على الاتساع متعلق بارادة مطلق
الحدث ولعله اراد بالاطلاق عدم التقييد بالزمان لا عدم
التقييد بالانتساب الى الفاعل لظهور ان المراد بيوم
ينفع الصادقين لوم نفع الصادقين لا مطلق النفع وتسميع

المعيدى سماعك لا مطلق السماع ولا يخفى ان هذا مبني على ان تقرأ تسمع
بالرفع لا بالنصب بتقدير ان كما هو المشهور   وانما عدل عنهما
ذكر المعيد والفائدتان معنوية ولفظية فالمعنوية التجدد وجاء دخول
الزمان الذي يتجدد شيئا فشيئا في مفهوم الفعل وهو لو ذكر لما عبر
التجدد في الحدث واقيم اللفظ الايهام لكون التجدد انما يستفاد من
الفعل المستعمل في معناه الحقيقي دون المستعمل في الحدث المصدري
كما نحن فيه ولا يخفى ان المستقبل ادل على التجدد من الماضي ولعلهم انما
اثروا الماضي بعد همزة التسوية وام لانه ادخل في تقرير الاستواء
بين الامرين كانهما قد وقعا وتحققا وعلم استواؤهما بالمشاهدة
واما اللفظية فحسن دخول الهمزة وام على الماضي لا ذكروا من انه
احرى بهما والبقى من الاسم وهما يفيدان تقرير معنى الاستواء
وتأكيده لتجريدهما عن معنى الاستفهام الذي هو حقيقة معناهما
اذ تمام معناهما الاستفهام والاستواء معا فصار حد
الاستواء فقد تكرر الحكم بالاستواء بمعنى واحد كانه قيل سواء

[illegible]

الانذار وعدمه سواء فتمسك بحبل التوفيق لتهدى لسواء الطريق

اللهم اغفر لنا انتهاء العصابة بكسر العين من العشرة الى الاربعين والظاهر
من الخمسة الى اربعين او العشر
ان القصد ليس طلب اقبالهم بل مجرد تخصيص طلب لنا بطلب الغفران

وانما اقتصر عليه دون البشارة اى لم يقتصر على البشارة
اولم يذكرها مع الانذار وذكرها معه يكون على وجوه ثلثة ان يجعل
عديلة له نحو سواء عليهم ءانذرتهم ام بشرتهم وان يذكر معه ثم يذكر
عديلا لهما نحو سواء عليهم ءانذرتهم وبشرتهم ام لم تنذرهم ولم تبشرهم
وان يذكر مع عديلها عليحدة نحو سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
وبشرتهم ام لم تبشرهم فالاحتمالات اربعة والوجه الذى ذكره منطبق
على الاول والرابع دون الثانى والثالث اذ لا يلزم من عدم تاثير
الانذار وحده اولوية عدم تاثير المجموع ولا يظهر جريانه

العلة فى الرابع ايضا لان فيه تسويتين كل منها بين امرين واذا
استوى وجود الاقوى وعدمه فى عدم التاثير فالاضعف
كذلك بطريق اولى فافهم بالكر على قلة التأمل وقرئ هذه سبع قراآت

والاخيرتان

والاخيرتان منها ليستا من السبع والبواقى منها والثالثة كالثانية قيل
الا انه لم يمكن الطعن فيها طعنا فيما هو من السبع المتواترة على انه قد عثر
عن الاول بانه قلب المتحرك الفا واقع فى شعر حسان والفرزدق بل
منقول عن القراء ايضا وعن الثانى بان من يقلبها الفا يشبع الالف
اشباعا زائدا يقوم مقام الحركة كما فى محياى باسكان الياء وفيها

وبحذف الاستفهامية وابقاء ما قبلها على السكون وبحذفها
والقاء حركتها على الساكن قبلها عبارة الكشاف هكذا وبحذف
حرف الاستفهام وبحذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ
قد افلح وفى شرح الفاضل الظاهر ان ضمير حركته لحرف الاستفهام حتى يكون
القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم وانذرتهم بفتح الهمزة لكنى
لم اجد هذه القراءة وخالف القياس لوجوب التسهيل ولم يكن

مثل قد افلح بفتح الدال وسكون الفاء فذهب الجمهور الى ان ضمير
حركته للحرف الاخير اعنى الهمزة الثانية لتكون القراءة عليهم انذرتهم
بفتح الميم وسكون النون من غير همزة اصلا لكن هذه القراءة انقص

لا توجد ولا العبارة تدل عليها انتهى ولا يخفى ان كلام المؤلف صريح في
في الاول فالاشكال عليه اقوى وقد يذب عنه بان الشارح لكن في
لم يقفوا عليها اورده الامام ابو شامة في شرح الشاطبية نقلا عن
ابن مهران ان في الهمزة بعد ميم الجمع لحمزة مذاهب احدها وهو الاحسن
نقل حركة الهمزة اليها مطلقا فيضم تارة ويفتح تارة ويكسر تارة
نحو منهم اميون عليهم استغفرت ذلكم احرى الثاني انها تضم مطلقا
وان كانت الهمزة مفتوحة او مكسورة الثالث نقلها في الضم و
الكسر دون الفتح وان كانت قبلها همزة وهما متفقان
او مختلفان سهل الثانية وهي نحو اانذرتهم بنقل الاولى وتسهيل
الثانية انتهى كلامه لاجل ان ما قبلها فيما فيه الاستواء اللام
اما تعليلية او صلة للشعور وقدره بعضهم على الاول وفيه ما فيه وفيها
متعلق بالحال ولا يخفى ان هذا بالنظر الى نفس مفهوم اللفظ مع
قطع النظر عن كونه في مقام الاخبار عن الكفار فانه اذا لوحظ ذلك
لا يبقى احتمال فليس للتشبيه بل الحال او مفعول له او حال مؤكدة نظر

الى هذا وصحب الى الضمير عليهم او ما بعده سواء قوله او بدل عنه فناظر
الى الاول ان جعل بدل اشتمال والى الثاني ان جعل بدل الكل منه
والجملة قبلها لم يقل وما قبلها صرح بلفظ الجملة اشارة الى ان كون لا يؤمنون
خبرا ان مع تقدير كون السابق عليه جملة واما لو كان مفردا فهو متعلق
لكونه خبرا فيحتمل جعل لا يؤمنون خبرا ثانيا وجه كون الاعتراض
هو علة الحكم ظاهر فان حاصله الاخبار عنهم بان قساوة قلوبهم بلغت
الى حد حالت بينهم وبين الانتفاع بالايات والنذر فهو علة لعدم
ايمانهم وقد اعترض على هذا الاعتراض بان جملة الاستواء اظهر في لا يؤمنون
في افادة ما سيق له الكلام فالعكس جعل الاقوى مستغنى عنه والاضعف
عمدة ولعل هذا هو الوجه في تأخير المؤلف هذا الوجه والآية
مما احتج به من جوز تكليف ما لا يطاق نسبه الامام في تفسيره الكبير
الاحتجاج بامثال هذه الايات الى اهل السنة وهو يعطي انهم قائلون
بوقوع التكليف بما لا يطاق بالفعل لا بمجرد الجواز عقلا فقط
كما هو المشهور عنهم وكلامه في محصول وغيره يدل على ذلك ايضا

فلو امنوا انقلب خبره كذبا وقد يذكر هذا في العام فيقال قد علم
سبحانه انهم لا يؤمنون فلو امنوا لانقلب علمه تعالى جهلا وقد يقرر بوجه اخر
هو ان علمه تعالى بعدم ايمانهم مطابق للمعلوم البتة والمطابقة انما تحصل
اذا كان الواقع عدم الايمان وايمانهم يقتضي وجوده فتكليفهم تكليف
بالجمع بين وجوده وعدمه معا وقس عليه اخباره تعالى بعدم ايمانهم
وهذه الدلايل وامثالها مما احتج به الجبرية على مذهبهم قالوا قد تعلق علمه
تعالى بان زيدا يفعل كذا في وقت كذا او يترك كذا في وقت كذا
فيمتنع عن الفعل والترك محال والا لانقلب علمه تعالى جهلا والجواب
عن الكل واحد على ما سيجيء انشاء الله تعالى وسنتكلم عليه عن انقلب
وهذا استدلال بوجه اخر على وقوع التكليف بالمحال وتقريره
ان هؤلاء مكلفون بالايمان بما جاء به النبي صلعم ومن جملة ما جاء
به انهم لا يؤمنون بما جاء به فهم مكلفون بالجمع بين ان يصدقوا
بانهم لا يصدقون بما جاء به وان جاز عقلا لما الف فيه
المعتزلة قالوا لا يجوز التكليف بالشيء مطلقا سواء كان امتناعه

بالذات

بالذات او بالغير لحكم بديهة العقل بقبحه فان من كلف عبده بالجمع بين الحركة و
السكون في ان واحد او بالطيران في الهواء فلا ريب انه عند العقلا
منسوب الى السفه حتى انه لا يرضى احد نسبته في ذلك الى بعض اصدقائه
ومعارفه بل يستكره ويستنكف ويتبرى صديقه منه ويتسلى عضبا
على من نسبه اليه فكيف ينسب الى رب العالمين ما يستنكف
صدوره عن بعض المخلوقين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا ريب ان
القبيح هنا بمعنى كون الشيء صفة نقص وهو عقلي عند الفريقين
لا يستدعي غرضا لما لغة في المعتزلة الذين محتجين بان الفعل
الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز عليه سبحانه والاعتراض
الاشاعرة بان العبث هو الخالي عن الفائدة والمصلحة لا الخالي
عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى وقال اخرون
ان العبث هو ما لا يكون فاعله قاصدا به غاية وفائدة وان
ترتبت عليه بحسب الاتفاق فائدة كمن يتردد في طرق البلد
من الصباح الى المساء غير مقصود غاية لا ملاحظ ثمرة وفائدة

فانه يعد عابثا وان ترتب على ذلك بعض المصالح كهضم الطعام وتشميا
البدن ورؤية الاصدقاء في اثناء الطريق وغير ذلك من الفوائد
وترتب الفوائد على الفعل من غير ان يكون مقصوده به ملحوظة
للفاعل عنده وصدوره عنه لا يخرجه عن العبثية قالوا ان افعاله لكن القول
بان خلق القوة الباصرة والسامعة فينا مثلا ليس لاجل ادراك
المبصرات والمسموعات وخلق الرجلين ليس لفائدة المشي مثلا
وارسال الرسل وانزال الكتب واظهار المعجزات على يد الانبياء
عليهم السلام ليس لغرض اهتداء العباد ونقلهم من ظلمات
الكفر الى نور الايمان وان الاوامر والنواهي الشرعية كقوله تعالى
اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس
التي حرم الله ليس لغرض من شيء منها اتيان المكلفين بشيء
من المأمورات واجتنابهم عن شيء من المنهيات بل انما
يترتب تلك الامور على تلك الافعال من غير ان يكون
مقصودة منها كما يترتب الاستظلال بالشجرة على غرسها مع

انه لم يكن مقصودا للغارس بالغرس وانما مقصوده الثمرة كلام
لا تقبله العقل السليم ولا يرتضيه الرأي المستقيم فتأمل ولا تتبع
الهوى فيضلك عن السبيل وفي شرح المقاصد الحق ان بعض الافعال
سيما الاحكام الشرعية معلل بالحكم والمصالح كايجاب الحدود و
الكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واعترض عليه بعض
الاعلام بانه كلام غير معول عليه لانه ان اراد بالتعليل جعل تلك
الحكم والمصالح عللا غائية فلا شيء من افعاله واحكامه معللا بها
المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه
كذلك قول من العلوم ان اول شقي الترديد هو مراد
المحقق التفتازاني وغرضه انه لا يرتاب في وسكه ان ايجاب
الشارع حد الزنا والسرقة مثلا لغرض الزجر عن ارتكابهما وايجاب
الكفارة لغرض المنع من الاقدام على الافطار في شهر رمضان وتحريم
المسكرات لغرض حفظ العقل وامثال ذلك وحاصله ان العقل
السليم الحكم بكون بعض الامور عللا غائية للاحكام الشرعية مقصودة على

منها لانها مترتبة عليها فلان يكون ملحوظا اصلا ولا مقصودا بها رأسا
وهو كلام متين لا يخدشه هذا الترديد الذي ادعاه السيد فيقرر
مالاخبار بوقوع الشيء جواب عن اول وجهي الاحتجاج بوجه فيه
نوع ايماء الى الجواب عن الثاني ايضا وتوضيحه اذا حصل لنا علم قطعي بخبر
صادق ان زيدا لا يختار الفعل الفلاني بل يفعل خلافه باختياره فان
هذا لا يوجب عدم قدرته على فعله كما اذا كان له طريقان عال وسافل
وله قدرة على قطع كل منهما وقد علم هو علما قطعيا انه يختار سلوك
الطريق السافل بارادة ويترك الطريق العالي باختياره فلا ريب
ان لا يقتضي عدم قدرته على سلوك الطريق العالي بل يجد من
نفسه بتلك الحال انه قادر على سلوكه بغير مرية وكان حال
هؤلاء في الاستقبال البقاء على الكفر مع تمكنهم من تركه والاقرار
مع عدم الايمان مع قدرتهم على الايمان علم الله منهم ذلك
وخبر الرسول صلعم كما له على ما هو عليه في الواقع واخباره سبحانه
للرسول صلعم بذلك كما لا يستلزم عدم قدرتهم على الايمان لا يستلزم

تكليفهم

تكليفهم بالايمان بانهم لا يؤمنون لجواز عدم اطلاعهم على ذلك على انه
انما يلزم ذلك لو كان المراد بالآية اناسا باعيانهم اما لو اريد بعض
غير معين فلا ويكفي في عدم لزوم ذلك كون الآية محتملة للامرين فتدبر
وفائدة الانذار مبني على ان المراد بالموصول اشخاص باعيانهم
وانه قد وقع انذارهم بعد ذلك ايضا لا تنجع بالمنون والجم اي الا
شقع قبل ومن جملة الفوائد حيازة المؤمنين مزيد فضل الانقياد
مع عصيان كثير اذ حصل في الاخلاص مخالفة النفس وظهور كمال حلمه
تعالى في امهالهم وظهور كبر سرف رزقهم واقول ليس الكلام في الاخبار
بعدم ايمانهم لينصاف هذه الفوائد الى كلام المؤلف بل في فوائد
انذارهم مع العلم بعدم ايمانهم فانظر اذا يقول ولذلك
قال سواء عليهم فيه انه ان اريد الاستواء عليهم في جميع الامور
فليس كك لان عدم الانذار انفع لهم وان اريد الاستواء
في عدم ايمانهم ولا معنى له حتى يكون اختيارهم عليه لا ذكره
فهي من المعجزات اي على تقدير ثبوت ان المراد اشخاص

بعنادهم فلا يرد اعتراض بعض المحشين بان الجملة لا يكون حينئذ
تعليلا للحكم السابق وهو الحكم بعدم ايمانهم واستوائه بين الانذار
وعدمه وبيان لما يقتضي الحكم المذكور فانه يقتضي ان يكون ختما
على قلوبهم وسمعهم ولكن ان تجعل العطف تفسيريا وكيف كان
فعرض توجيه فصل هذه الاية عما قبلها بكونها استئنافا نعم او استئنافا
بيانيا   الختم الكتم ظاهره انهما مترادفان وكلام الكشاف
انهما متقاربان في المعنى كما هما متشاركان في العين واللام
والاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه انما هو للاحتراز من دخول
شيء فيه او تحفظا عن خروج عنه كما في البيت الفارغ والكيس
المملو والاول هو المراد هنا واما الحمل على الثاني نظرا الى ان
قلوبهم مملوة من الكفر والعناد واسماعهم مشحونة بما يتذاكرونه
فيما بينهم من بواعث العتو والفساد فمحل تعسف لا يلتفت
الاصغاء اليه والبلوغ آخره اما مرفوع بالعطف على الاستيثاق
وضمير آخره يعود اليه لا الى الشيء لاحتياجه الى التكلف واما مجرور

بالعطف

بالعطف على الضرب والمعنى بلوغ الاخر مشهور كما يقال ختمت
القرآن ومنه سمي نبينا خاتم النبيين ولا يخفى ان آخر كلامه
يلايم الترادف   ولا ختم على الحقيقة في شرح الكشاف ان الغرض
منه الرد على من زعم انه حقيقة ولعلي (?) انه لا رد فيه على احد وانما
هو بيان الواقع   وانما المراد بها ان يحدث الله لا بدال
المضارع بالماضي فيه وفي يجعل ويصير وجعله تمرينهم هيئة والتمرن
الاعتياد والرسوخ وافادة ضمير كانها الى القلوب سواء على
مبنيهم ما هو المختار من دخول الاسماع في الختم والتغشية كما
سيجيء انشاء الله تعالى   وسماه اي سمى احداث تلك الهيئة
وفي بعض النسخ سماها اي تلك الهيئة وحاصل الاستعارة
في ختم القلوب انه شبه جعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق بضرب
الخاتم على ابواب المنازل الخالية المعدة للسكنى تشبيه معقول
بمحسوس بجامع عقلي هو منع القابل عما من شانه ان يقبله فاستعار
له الختم وقس عليه الباقي وقد تبع المص صاحب الكشاف والشيخ

عبد القاهر في ان ما علاقته المشابهة ان لم يكن وجه شبه عاما منتزعا
فاستعارة والا فتمثيل فلذا لم يجعل التمثيل في مقابل الاستعارة واما
السكاكي فالتمثيل عنده منها هذا وقد يفهم من سوق كلام المولف
ان الاستعارة في الغشاوة ايضا تبعية غير اصلية بان يكون معنى على
ابصارهم غشاوة وغشي ابصارهم وكذا من كلام صاحب الكشاف
الحق ان التبعية في ختم وحده ولا عبرة بما يفهم من ظاهر كلاميهما
او يشمل عطف على قوله كد شعره ببعض الناس ومثل بصيغة
الماضي وهو عطف على قوله المراد بهما ويمكن عطفه على قوله سمها و
وتغطية منصوبا على التمييز من نسبة الغرب الى الحجاب وحاصل التمثيل
انه شبه حال القلوب والاسماع والابصار في الهيئة المنتزعة من
حال احداث ثلاثة اتخذت من سول الامور التي فيها الدينية لها
والحيلولة بينها بينه من حال حال معدة لحلول شيء فيها
وقد منعت عنه بالختم والتغطية عليها وحيل بينها وبينها اعدت له
ثم استعمل في المشبه اللفظ الدال على المشبه به والجامع عدم

الانتفاع

الانتفاع بما اعدت للانتفاع به لحصول مانع وطرو عارض يلزمه ويلاصقه
فكل من طرفي التشبيه مركب من امور متعددة لكن اقتصر من جانب
المشبه به على ما هو المدار في تصوير تلك الهيئة اعني الختم والباقي
منوي مقصود بالفاظ متخيلة بها يتحقق التركيب ليس في شيء منها
بانفراده تجوز باعتبار هذا التشبيه بل هي باقية على ما كانت عليه
وهي اي المذكورة من الختم والطبع والاغفال والاقفال اشكال مبتدأ
خبره اسند ثم الاقتران لاكتساب ... تجرا آخر ولا
من جهة عدم وجود الرابطة الا ان قوله ما عتقيه عليهم شناعة معهم
من قبيل ذكر ما يشمل المبتدأ تجويزه نحو الرجل واما لان الواو في قوله
ومن حيث اخترعه الحقيقة على ورود شيء هو مع ما التقدم
قوله ومن حيث انها مسببة معطوف على المجموع وهي من حيث
ان الكنايات فكانه قيل وهي اسند تالية اي من حيث انه
للامور مسببة ما اقترفوه وما عقبته اي ما وليه ومظهره
وشناعة الصفة من قوله ختم الله على قلوبهم وخاتمة العاقبة

بعض روائيتها من قوله تعالى ولهم عذاب   واضطربت المعتزلة فيه
اي لاسناد الختم الى الله تعالى مع قبحه وتنزيهه سبحانه عن
فعل القبائح ولفظ اضطرب يمكنه قرائته بالباء الموحدة والتاء
المثناة من الاضطراب ويؤيد الاول الثاني بعض النسخ وا
ضطربت وحاصل الوجه الاول ان الاية من قبيل مجاز الكناية فان
الختم اليه تعالى كناية عن شدة تمكن تلك الصفة المعبر عنها بالاعراض
عن الحق وفرط رسوخه في قلوبهم واسماعهم فان كونها شديدا
لتمكن مفرط الرسوخ يستلزم كونها كسائر الجبليات الملقية
الصادرة عن الرجل على فذكر اللازم لينتقل الى الملزوم الذي هو
المقصود كما يقال فلان مجبول على الشر ولا يريدون تحقق خلقه
عليه بل ثباته وتمكنه فيه ثم لما لم يمكن ارادة الحقيقة في اسناد الختم اليه
سبحانه عند مذهبهم وجب ان يكون مجازا متفرعا على الكناية
وحاصل الوجه الثاني ان الجملة بتمامها وعلى حالها استعارة
تمثيلية شبهت حال قلوبهم في النبو عن الحق وعدم قبولها لكمال

قلوب

حقيقة الختم عليها من الله تعالى كقلوب البهائم او بحال قلوب مقدر ختمه عليها
ثم استعيرت الجملة اعني ختم الله على القلوب بتمامها على حالها بتمامها
على حالها فيكون المسند الى الله سبحانه اسناد حقيقة هو ختم تلك
القلوب الحقيقة او المقدرة ولا قبح فيه اصلا لان الاسناد اليه تعالى
داخل في المشبه به فلا مدخل له تعالى في نبو قلوبهم عن الحق وهذا كما تقول
لمن يتردد في امر اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى مع انه لا مدخل
له في تقديم الرجل ولا تاخيرها وكما يقال سال به الوادي وطارت
به العنقاء وليس للوادي ولا للعنقاء دخل في هلاكه وطول غيبته
وهذا الوجه في الحقيقة وجه ثالث للاية سوى حمل الختم على الاستعارة
او التمثيل المذكورين في صدر الكلام والعنقاء طائر معروف
الاسم مجهول الجسم ونقل عن ابن الكلبي انها طاير عظيم الجثة طويل
العنق بلون الريش تخطفت يوما صبيا وطارت به الى
جانب المغرب ومن علاماتها الشعر بشكل يخطفه فسميت عنقاء
مغرب بضم الميم وحاصل الوجه الثالث حمل الختم على الاستعارة

او التمثيل ان تجوّز بجعل اسناده اليه تعالى من باب الاسناد الى السبب

كقولهم بنى الامير المدينة وحاصل الرابع ان الختم ليس مجازا عن المنع

من قبول الحق ليصح اسناده اليه تعالى بل عن ترك القسر والالجاء الا

انه لا يصح اسناده اليه تعالى حقيقة ولم يقصد منه مدلوله الحقيقي

بل هو كناية عن تناهيهم في الكفر والضلال وحاصل الخامس ان الكلام اسناد

اليه تعالى حقيقة وهذا كلام الكفرة بالمعنى انهم لا يأبون اسناد القبائح

الى الله تعالى والغرض التهكم والاستهزاء بهم وبمعتقدهم وهذا كما تحكم

بهم في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى

تأتيهم البينة فانه ايضا الى ما كانوا يقولونه قبل البعثة من انا لا ننفك

عن ديننا ولا نتركه حتى يبعث الله النبي الموعود في التورية والا

نجيل اعني نبينا وحاصل الوجهين الاخرين ان اسناد الختم اليه

سبحانه حقيقة لكن ليس ذلك واقعا في الدنيا التي هي دار

التكليف ليكون قبيحا في الاخرة ويجوز هناك تسببا بالمعوقة

عليهم ويؤيد هذين الوجهين اتصال قوله ولهم عذاب عظيم كما لا

الم

الختم اذ لا ريب ان ذلك في الاخرة هذا وقد زعم بعضهم ان ترتيب

هذه الوجوه السبعة في الحسن والقوة على طبق ترتيبها الذكري

وظني انه ليس كذلك لان الوجه الخامس احسن من الرابع واقل تكلفا

منه واما تزييف المحقق التفتازاني والسيد السند لهما بانهما يأبى

سوق الكلام لان القصد من الاية تقرير ما تقدم من حال الكفار

وتأكيد رسوخهم في الكفر والضلال فمردود بان قوله هذا يدل على

كمال اصرارهم على الكفر وشدة رسوخ اغراقهم فيه فهو مؤكد لعدم

ايمانهم وعدم انتفاعهم بالانذار فساق الكلام باق على حسن النظام

معطوف على قلوبهم اي ليس ختم غشاوة ولا عاملا فيها على

سبيل التنازع مع قوله على ابصارهم بل هو معمول الظرف غير داخل

تحت التغشية واستدل على ذلك بوجوه ثلثة الاول الاية

المذكورة في القران يفسر بعضه بعضا ولا يخفى ان الختم على السمع

مقدمته منع القلب عن الفهم كما ان الختم على القلب هو المقصود

الاصلي الذي يهتم بشأنه فيصح نظرا الى كل من النكتتين تقديم كل

منها على الآخر لكن تقديم ختم القلب على ختم السمع في هذه الآية لكون فيها
وتأخيره في تلك هو الذي يقتضيه البلاغة القرآنية لأن الكلام هنا
في بيان إصرارهم على الكفر وعدم قبول الإيمان وهو ما يتعلق بالقلب
وهناك في بيان عدم قبولهم النصح وعدم مبالاتهم بالمواعظ وهو
ما يتعلق بالسمع لا جرم قدم سبحانه في كل من المقامين ما هو مقتضاه
الوجه الثاني اتفاق القراء على الوقف على سمعهم لا على قلوبهم وهو
يعطي انقطاع حكاية التشبيه عن السمع واختصاصها بالأبصار
الوجه الثالث حكاية مناسبة الختم المانع من كل الجهات بالقلب
والسمع المدركين من كل الجهات والغشاوة إنما تمنع من جهة واحدة
للبصر المدرك من جهة واحدة واعترض عليه بأن الغشاوة لا
تختص بالمنع من جهة واحدة بل هي تمنع المغشي فإن كان
المغشي من جهة واحدة منعته من جهة واحدة وإن كان من
جميع الجهات منعته من الجميع وأجيب بأن الغشاوة
هي الستارة والمتعارف اختصاصها بالمنع من جهة واحدة لا غير

صدر

فتدبر وكرر الجار ليكون أدل أيشقا ومن قوله لتكرر الجار وجهان
تقرير الأول أن الختم يستعمل تارة متعديًا بنفسه وأخرى متعديًا
بعلى ويراد بعلى الدلالة على شدة الختم لأن زيادة اللفظ لزيادة
المعنى ولا معنى يناسب هنا سوى الشدة تقرير الثاني أنه مع
إعادة الجار لا يكون لا يقتضي الفعل إلا السمع هو ما يقتضي إلا إنما
فكأن الربط غير تابع للربط الأول بل كل منهما مستقل بالحكم و
فالأول لأن الدلالة على شدة الختم حاصلة بتعدية الفعل بالحرف
وعدم تعديته بنفسه سواء تكرر الجار أو اكتفى بالأول فقط
وكذا الدلالة على الاستقلال بالحكم حاصلة في الجملة لأن العطف في
حكم تكرير العامل وكذا أن تعطف قوله والاستقلال على قوله بكونه
فلا يحتاج إلى مؤنة توجيه الأولية على الثاني هكذا حقق المقام
ووحد السمع للأمن من اللبس لأنه معلوم أن لكل واحد
سمعًا إذا لم يؤمن اللبس نحو ثوبهم وعبيدهم بإرادة الثياب
والعبيد فلا يجوز الإفراد لإمكان اشتراكهم في ثوب واحد وعبد واحد

قويا وقد حشر المؤلف هنا كلام الكشاف اختصارا لا يخلو من اخلال
ويؤيد اي يؤيد كلام الاخفش من فعلية الجملة المعطوف على مثلها وكذا
يؤيد قراءة غشاوة بالنصب واما كلام سيبويه فيحتمل كلا من الاسمية
والفعلية على اختلاف التقدير او على حذف الجار في هذه القراءة
على هذا الوجه توجب دخول الابصار تحت الختوم فيفوت تعميم نكتة
تخصيص الختم بما عدا الابصار هذا والظاهر ان الوجه في هذه القراءة
هو الاول لا غير لان الوجه الثاني لا يلايم وقف القاري على
سمعهم وقد عرفت الاتفاق على الوقف عليه واما الالزام خروج
عن الوفاق وعدم الاعتداد بمخالفته فيه فغير منه وجه بالضم
والرفع اي ضم اوله ورفع اخره وقس عليه الباقي عشاوة
بالعين المهملة مع فتح اوله ورفع اخره والعشا بالفتح
والقصر سوء البصر بالليل ومنه الاعشى ولعل المعنى انهم يبصرون
الاشياء ابصار غفلة لا ابصار عبرة او انهم لا يبصرون الا
ذلك تكفيهم ما في اعينهم من العشاوة ولولا ما ابصروا لانها

فيحصل اللبس على الثاني وهذه الوجوه الثلثة انما يفيد صحة افراد السمع
ولا يصلح شيء منها لان يكون النكتة في ايثار افراده من بين اخويه
على جمعه وذكر بعض المفسرين ان النكتة في ذلك الاشارة الى ان
مدركاته نوع واحد هو الصوت ومدركهما انواع كثيرة وما قيل
من ان دلالة وحدة اللفظ على وحدة نوع مدركاته مما لا يدري
من اي الدلالات هي مدفوع بانها دلالة التزامية فسائر الوجوه
فيها من اعتبار البلغاء وان اعتبارهم دلالة رابعة كان ابعد
طبعه خامسة هذا واشتهر بانه لو جعلت الكثرة مجرد مناسبة
الافراد لوحدة المدرك والجمع لكثرته لسلمت عن المناقشة
كما قال انتم فيه انه مخالف لما اشتهر في تفسير هذه الاية حيث
قال اي قلب واع يتفكر في حقائقه وانما جاز ترقيق
ان الصاد لما كان من حروف الاستعلاء كان ينبغي ان يمنع
من الامالة لكن غلبتها الراء المكسورة لما فيها من التكرير المستلزم
لتكرير الطالب للامالة فيضعف الطالب لها وضعيفان تغلبان

وما

نقيض الاخر اعم مما لا ينتقل اليه في امثال هذه المباحث هذا كلامه
اذا قيس بما يراه اي نسبة اي من عذاب الدنيا وعذاب الدار الاخرى بالنظر
انه ادنى وبما ليس بمعنى الجمع وقد صرح بعض اكابر اللغويين بان سائر
لم يرد بمعنى الجميع وانما جاء بمعنى البقية ومنه السؤر وفي الحديث امسك
اربعا وفارق سائرهن ولو جعلت اضافة سائر الى الموصول اضافة
بيانية جاز كونه بمعنى البقية هنا ويمكن ان يكون ذكر معنى التوصيف
بالعظيم لئلا يتوهم ان عظمته بالقياس الى قدرة المعذب او كافة
المعذب وقدر الذنب فان عظمة العذاب قد يكون بالقياس
الى هذه الاشياء ومعنى التنكير في الاية يريد ان التنكير في غشاوة
وعذاب اليم للنوعية وربما يحمل للتعظيم وقد يرجح الاول بان الحمل
على النوعية اظهر لان استفادة التعظيم مرجح ومنه العذاب الدال
عليه بجوهره وصيغته فيحمل في غشاوة لكي يكون الشيئان التنكيران
من نوع واحد الذين محضوا هذا اذا اريد بالذين كفروا
اناسا باعيانهم كابي لهب وامثاله او من عدا اهل النفاق عن ان

يلوه

يكون اللام في الناس للجنس لا للعهد يكمل التقسيم فقد نقل انهما
قسمان هم المخلصون الغير المعيبين وليس داخلين في القسم الثاني لتبعيتهم
بالمعيبين على الكفر بل خامس وهم المظهرون للكفر لغرض والمبطنون
عند
للاسلام كما وقع لبعض الصحابة وهو حال ابي طالب رضي الله
لتشايعه
الشيعة والجواب ان عدم التعرض للرابع اقتصار على الاهم
واما الخامس فداخل في الاول طول الكلام في بيان خبثهم وخبط
الكفار المعيبين في آيتين وهؤلاء في ثلث عشرة اية وجهلهم
واستهزاء بهم لكن جعلها فعليتين فعليين على نسق طول والكلم ومصيرهم
مجرورين بالعطف على خبثهم ويمكن جعل الاول مصدرا والثاني فعلا
وقصتهم يريد ان هذا ليس من عطف جملة على اخرى ليطلب بينهما
الجامع المرجح للعطف المفصل في مبحث الفصل والوصل بل هو
من عطف مجموع جمل مسوقة لغرض على مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض
اخر وانما يشترط فيه سوى التناسب بين الغرضين لقوله هو
دليل اما لما لهذه وهو ثبوتها في تعاريفها وانما يطلق على الجمل

والمراة ولا يقال انسانة وقول الشاعر انسانة فتانة بدر الدجى منها خجل
اذا زهت عيني بها فبالدموع تغتسل لقد كشى في الهوا ملابس الصب الغزل
قال صاحب القاموس كانه مولد واناسى جمع ولو قرا انساها الوجه بفتح
الهمزة وضم اللام وهي الزبد بالرطب وقيل الزبد وحده والبانها
جمع مبشرة وهي الموسى المراد انها مشرعة الناس وهم غافلون
عنها امنوه من نزول الغم ورجال الغمر جمع رجل بفتح الرا
وكسر الجيم والانثى من ولد الضان والاتى يعني اليمين ومنه قوله تعالى
انى آنست نارا والبشرة ظاهر الجلد وقد يقال سموا بشرا لظهور
بشرتهم وعدم استتارها بالشعر والريش كساير الحيوانات
والاجتنان الاستتار والاختفاء من الناس وفائدة اخبار
الشيء الصفات المذكورة ينافي الانسانية فينبغي ان
يحمل كون الشخص من الناس متعجب منه والاولى حمل مضمونه
من الناس مبتداء والمعنى بعض الناس جاهم كذا وكذا ومراد التعبير
عنهم ببعض الناس تحقيرهم واللام فيه للجنس قد منع العهد

لمواقعة

لموافقة لما هو الظاهر من تثليث القسمة ولان الفائدة في قوله
سبحانه وما هم بمؤمنين اكثر فتدبر ومن موصوفة جعلها موصوفة
مع الجنس وموصولة مع العهد لمناسبة التنكير الجنس المبهم والتعريف العهد
المعيار ففي هذا فيه رد لما يظهر من الكشاف فان العهد يتلائم في
تثليث القسمة وقد اضطرب شراحه في هذا المقام اضطرابا شديدا
وقد جعل قوله ويجوز ان تكون للتعريف العهد عديلا لتثليث القسمة
لا لقوله ولام التعريف فيه للجنس ولا يخفى من بعد واختصاص الايمان
رفع لما يتراى هنا وتقريره من وجهين الاول ان المنافقين كانوا
انهم لم يكونوا مؤمنين بالله ولا باليوم الاخر كما هو حقه فكذلك كانوا لنفاق
ويؤمنون بنبوة النبي صلى الله عليه وآله ولا بشيء مما جاء به فخصوا
مع المسلمين بدعوى الايمان بذينك الامرين فقط الثاني ان
المنافقين كانوا يظهرون الايمان بالمبدأ والمعاد وبنبوة النبي
وجميع ما جاء به وبنا فعوه المسلمين في اظهار الايمان بكل واحد من
تلك الامور فكيف اقتصر سبحانه في حكاية نفاقهم وخداعهم على اظهار

سهم الايمان بالمبدأ والمعاد فقط وذكر وجوها اربعا الاول ان ينظر ان
ذبذبتهم الى التعويد بينهما والاخير ان الى الثاني ان احتازوا الايمان
الفهم من جانبيه اي جمعوا جانبي الايمان المبدأ والمعاد ويظنونه مبنيا
للمفعول اي فيما يظنهم المسلمون مخلصين فيه نظرا الى انهم اهل كتاب قد
يجعل مبنيا للفاعل اي فيما يظنون انفسهم مخلصين فيه وفيه نظر فانهم ان عرفوا
مخالفة عقيدة المسلمين في ذلك فلا يظنون اخلاصهم فيه والا فلا النفاق
في قولهم هذا وقد يذكر هنا وجه خامس هو انه لما كان غرضهم المبالغة
في خلوص اسلامهم بانهم تركوا عقايدهم التي كانوا عليها في المبدأ
والمعاد واعترفوا بانهم كانوا هم واباؤهم معتقدين للباطل [illegible]
فلا اخلصوا بانهم بذلك لانهم كانوا قائلين بساير الاصول اولا نفيا
فليس في الايمان اعتراف بذلك واما في بعض الحواشي من جعل قوله
وباليوم الاخر على التقسيم على الايمان فمحل سمح واسمح منه جعل قسما
من الله سبحانه عدم ايمانهم بجعل قوله وما هم بمؤمنين والحق ان
امثال هذه المحامل مما يجب تنزيه تفسير كلام الله سبحانه عنها و

الم

الا المعية والتوفيق باي فيد اي فائدة وان كان مفردا وهو في جميع
المعنى المصدري حقيقة في اربعة الاخير مجاز من اطلاق المصدر على المفعول
والدال على المدلول لانه من الاوقات المحدودة وجه للوصف بالاخر
على الوجهين فالتحديد ام من تحديد المبدأ والمنتهى معا او المبدأ فقط
وان ظهر كونه تعليلا للشأن فقط او الوصف بالاخر محض لان
بعده مدة غير متناهية بخلاف الاول ما اشتمله الاكمال او على
الشخص للغير لنفسه كان اظهر اي كان مقتضى الظاهر ذلك التصريح
متعلق بهما تقديره بالتصريح والغرض ان قولهم امنا يفيد مزيد
اهتمام بشأن الفصل والكشف عنه وان الا اشعار ما له الخلل
لاجله وقوله سبحانه وما هم بمؤمنين يعكس ذلك تحصيلا للمبالغة بسلوك
طريق الكناية لان انخراطهم في سلك المؤمنين من لوازم ثبوت الايمان
لهم فنفي اللازم لينفي الملزوم ولذلك ولان القصد الى المبالغة
في نفي الايمان اكد النفي بالباء واطلق الايمان مع انهم قيدوه
فان نفي المطلق يستلزم نفي المقيد او يجعل قوله اطلق الايمان

استثناء منقطعا قبله وهو بعيد ويحتمل ان يقيد بكون المنفي ايمانهم
بالله وباليوم الآخر لا مطلق الايمان وهذا انسب بالوجه الثالث من الوجوه
الاربعة السابقة لان من تفوه غرضه بهذا الكلام الرد على الاسلام
وتفوه اي تكلم فارغ القلب منصوب على انه حال من فاعله والكرامية بكسر
الكاف وتخفيف الراء كانهم منسوبون الى محمد بن كرام بالتخفيف وقيل
كرامية بفتح الكاف وتشديد والاول اصح وهم يوافقون المعتزلة
في اكثر اصولهم ويخالفونهم في ان الايمان هو مجرد التلفظ بالشهادتين وان كان
خلاء عن التصديق القلبي ثم اراد شرح ما يدل النفاق خادعه
والمخدع بضم الميم وقد يكسر وخداعهم لم يتعرض له في الكشاف من ان
خداع الله سبحانه لا يصح لان الحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع بناء على
مذهبه من انه لا يقبح من الله شيء وكونهم لم يقصدوا خديعته لانهم
اهل الكتاب يعلمون بتقدسه سبحانه عن ذلك وانه لا يخفى عليه خافية
وانما قال على حذف المضاف فيهما مع انه لا يصح ان يراد بلفظ الله رسوله تجوزا
فان لفظ الله لا يطلق على غيره سبحانه لا حقيقة ولا مجازا كما اطبقوا

عليه

عليه ولا تظنن ان قوله او على ان معاملة الرسول منافي لهذا وأن
ان صورة صنيعهم الظاهر ان الكلام استعارة تمثيلية المشرعة من التي بينهم
وما يجري بينها بالهيئة المشرعة من الخادع والمخدوع والخداع الجارية بينهم
وصنيع الله بالكسر عطف على صنيعهم ونصبه بالعطف على صورة ليس لم
صورة كما لا يخفى على من له ادنى ذوق وواو وهم للحال واستدراجهم منصوبا
على العطف على صنيع الله او باجراء وامتثال الرسول بالكسر عطف
على صنيع واجراء عطف على اخفاء وعطف على ما عطف عليه الامتثال
فاسد وتجازاه منصوب به او بامتثال صنيع المخادع على جزائه و
مخادع يحتمل التثنية والجمع ويحتمل عطف على قوله والمخادع يكون حدا
حال اشيائه ورباحهم وجهار ابعا منتظما في سلك ما قبله وهو بعيد
لانه بيان ليقول وهو خاص بهم فكذا بيانه او استئناف
كانه قيل ولم يدعون الايمان كاذبين وما غرضهم من ذلك فقال يخادعون
والوجه الاول اولى اذ ليست المخادعة امرا مطلوبا بالذات بل النوعي الايمان
هو ما انساق اليه بقوله وكان غرضهم فلا يكون الجواب مطابقا يخادعون

شافيا للمغالبة اى معارضة والمضارة وفي بعض النسخ المبالغة
وهو تصحيف والمباراة ان يفعل الشخص مثل ما يفعل صاحبه لتغلبه
استفتح حجابك اى تضمنت تلك الزنة المبالغة وكان باعثه لتحقيق
وقد يقرأ بالتشديد ويطرق مبنى للمفعول يقال طرق الزمان كذا اذا
اى اصابه بشدايده واصل الطروق الاتيان ليلا والمراد ها هنا يصيب
غيرهم من المغارة والقتل والاسر وغير ما ذكر يهم للسيلان والمنابذة
اظهار العداوة دايرة المذاع اى مضرته ومسائيه ويحق
اى يحيط وحاصل هذا الوجه ان المخادعة الجارية بينهم وبين الله
والمؤمنين مقصورة عليهم ومساتيها لا يتجاوزهم والمعنى ما
يخدعون بتلك المخادعة الا انفسهم سمى ما يترتب على المخادعة مخادعة
تسمية للمسبب باسم السبب وكذا الحمل على المشاكلة بل هو اولى لان
ذلك مجاز في المرتبة الثانية كما لا يخفى وانهم في ذلك اى في ذلك
الصنيع وتلك المعاملة وحاصل هذا الوجه على ان المخادعة
في الحقيقة انما جرت بينهم وبين انفسهم حيث اوقعوها فيها اوقعوها

داوقعتهم فيه اوقعتهم ويخادعون على هذا الوجه الاول مجاز والاماني جمع امنية
بمعنى الامل والافكار غلط لانه ليس المراد الاماني التي هي جهل لان المخادعة
هنا بحث مشهور وهو ان المخدع والمخادع مشتركان في انهما لا يقصوا
الا بين اثنين فتخصيص المخادعة بذلك الحكم وايضا فان القرائتين نقل
عن النبي صلى الله عليه وسلم وهما تاتان قد ثبتا بالتواتر فلا معنى لتزييف
احدهما وترجيح الاخرى ويمكن توجيه كلامه بان افضاء الاشتبه
يحصل بجوهر لفظ المخادعة بخلاف المخدع وليس غرضه تزييف الاولى
بل توجيه اختيار الباقين للثانية فتامل وقرئ يخدعون بفتح الياء
وتشديد الدال المكسورة ويخدعون بالفتح والتشديد وظاهر
كلامه ان النصب بنزع الخافض على التقدير بن الاخيرين فقط
وهو كذلك ان ثبت اخدع بمعنى خدع لانه محل الروح او
متعلقه والاول مذهب المتكلمين من ان الروح جسم لطيف حال
في القلب والثاني مذهب الفلاسفة القائلين بتجرده وتعلقه
اولا بالروح الحيواني الذي معدنه القلب او تشبيها

يريد ان اطلاق الشعور على الرؤية مجاز مرسل من قبيل تسمية المسبب باسم
السبب او استعارة   واصل الشعور هو العلم المشبط وقيل الادراك
بالحواس والشعار بالكسر الثوب الذي يلي الجسد سمي به الشعور
به لمماسة البدن له وربما اطلق الشعار على العلامة ايضا   قوله حـ
في قلوبهم مرض استيناف كانه قيل ما سبب عدم شعورهم فاجيب
بان في قلوبهم مرض ويحتمل ان يكون مقررة لعدم شعورهم الى
قوله لانها تغير للشخص الاول بالنفسانية ولانها نفعه بيان الكون
العلاقة هي المشابهة للمرض الحقيقي المانع من سلامة الافعال اي المودي
الى زوال الحيوة الحقيقية والمجازية   قوله تحرقا يقال حرق اسنانه
اذا استحى بعضها ببعض حتى سمع لها صوت وهو كناية عن شدة الغيظ
كان عض الانامل كناية عنه والاظهر انه اراد به التحرق الاحتراق
لا اشتهار الحسد كالنار وما احسن قول الشاعر اصبر على كيد
الحسود فان صبرك قاتله فالنار تاكل بعضها ان لم تجد ما تاكله كانه
نص التحرق بمعنى التحزن والتحسد فيداه بعد   قوله فزادهم غما لان

لانه سبب هو بعده من الحمل على المرض الحقيقي بان يقول فزاد الله تألمهم
والاشارة الى الرفعة   قوله فزاده الله ذلك بالطبع المستفاد من كلامه يمكن
وما قبله انه حمله فزاده الله مرضا على حقيقته وبعض المفسرين جعلها
دعاء عليهم وهو ليس ببعيد والخور بفتح الخاء المعجمة واسكان الواو
الضعف   قوله بالبناء للمفعول لا للفاعل لانه لم يثبت فعيل
بمعنى مفعل بكسر العين ووجه المبالغة ان العذاب لشدته كانه يتألم
من نفسه كما وصف الضرب بوجيع واول البيت وخيل قد دلفت
لهم بخيل الواو واو رب التكثير والمراد بالخيل الجيش ودلفت اي
تقدمت والغرض وصف نفسه بكثرة ممارسة الحروب وقود
فرقه   على طريقة جد جده اي طريقة الاسناد المجازي وقد يتوهم المراد
انه من قبيل الاسناد الى المصدر لان العذاب الاليم فهو في قوة الم اليم
كما في بعض حواشي الكشاف   وهو قولهم امنا فان الظاهر اخبار
عن صدور الايمان منهم فيما مضى وان جعلته انشاء فهو متضمن للخبر ايضا
لاشطار وبينهم جمع شاطر وهو شديد الخبث والمراد

انهم كانوا كذبين بل لعلهم وآباؤهم بالتشبه ايضا فاخلوا الاشتراط بينهم
للمبالغة والتكثير اي الزيادة في كيفية الكذب او كميته وهي التي تشمل
للاول وموت للثاني للثانية الكثيرة فان المنافق متحير فيكذبون ا
استعارة مصرحة تبعية لانه علة استحقاق العذاب هنا انا لسقيم
على قراءة عاصم والكسائي وحمزة لا على قراءة الباقين ثلث كذبات قيل
هي قوله هذا ربي مشيرا الى الكوكب تارة والى القمر تارة والى
الشمس اخرى وغرضه الوصل والتقدير ليستدل على بطلان ربوبيتها و
ويرشد قومه الى عدم صلاحيتها للالوهية وقيل قوله اني سقيم وقوله
وقوله بل فعله كبيرهم وقوله لملك الشام ان سارة اختي وغرضه ا
لاول سقيم لعلمه في كتب لوحي او بامارة من النجوم او اني سقيم
الان غيظي من كذا ذكر العجل الهه دون الله وفي الثاني ان الفتى الكبير
اذا لم يقدر على دفع المفزع نفسه واتباعه فكيف للالوهية وان تعظيمه
كان هو الاصل على كبرها وفي الثالث اخوة في الدين عطف
على يكذبون او يقول صحح الاول للتقرب وللسامع قلل الا

سان

الكشف في بيان اجزاء الصور وقد يجاب الثاني بان قضيته كون الآيات على نمط
واحد من تعداد قبايحهم والدلالة على ان لحوق العذاب الاليم بسبب
كذبهم الذي هو ادنى احوالهم في كفرهم ونفاقهم فما ظنك بسايرها
ولا يخفى انه على تقدير العطف على يكذبون يكون الجميع علة استحقاق
العذاب بخلاف ما يدل على تحريم الكذب بكله على قراءة عاصم ايضا فلعله
اراد وربما قيل مراده ان لا تعلق بهذه الآية من يفسد في
الارض من الذين امرهم انارة الحروب تعصبا وعدوانا لم يأتوا
بعد لانه لم يقع ذلك منهم في زمن النبي بل بعده بعده فانهم
وكلاهما يعمان اي الفساد يعم كل ضار والصلاح يعم كل نافع و
في العبارة مناقشة لانه يقال كلا الرجلين قائم لا كلاهما قال السيد
مع كلتا الجنتين آتت اكلها والقاضي المحقق عند تفسيره الآية افراد
الضمير لافراد الحروب اي اسبابها والمالات لمعاونته والحاجة
الراء وقوع الناس في فتنة اختلاط وقتل والهرج بفتح الراء
والتقلق والاضطراب وانما نسكن رائه للازدواج مع

وان جاء لنا التخصيص فيه اشعار بان القصر قصر افراد كانهم ادعوا
الافراد وتوهموا انه خلاف اعتقاد المؤمنين فيهم انهم يخلطون الافساد
بالاصلاح فاجابوا بانهم مقصورون على محض الاصلاح من غير شوائب
لانهم تصوروا وجوزوا ان يكون قولهم ذلك على سبيل المخادعة
يكون قولهم ولكن لا يشعرون ينبغي يشعرون انا نعلم انهم
المفسدون والا لم يتصور المخادعة للاستيناف به فان الكلام
اذا اورد جوابا كان امكن في ذهن السامع والا بدل من حرفي
التاكيد والاطلاع جمع طليعة وهي مقدمة الجيش والمراد ما يصدر
به القسم غالبا وان المؤكدة عطف على الا وتعريف الجزء عطف
على قوله الاستيناف ووجه دلالته على المبالغة في الرد انه يفيد
المسند على المسند اليه كما هو نحو زيد الكريم وقد يفيد المسند اليه
على المسند نحو الكرم التقوى وهذا انسب بالاية فيكون قصر قلب
وتوسيط الفصل وهو يفيد تاكيد القصر على الاول وتاكيد
نسبة الافساد الى الثاني وعلى التقديرين يفيد المبالغة في الرد

لا ادعوه ويفيد رد تعريفهم فكان تعريفهم زائد على اصل دعواهم
القصر على الاصلاح فكذا يفيد رده زائد على اصل القصر الوارد
على دعوى والاستدراك بلا يشعرون لدلالة على ان كونهم
مفسدين من ظهور المحسوس لكن لا حس لهم ليدركوا ذلك على
الصدر والتقدير آمنوا ايمانا مثل ايمانهم ومن هذا الباب اي
من نفي الجنس عمن لا يوجد فيه خواصه المقصودة اذ هم ليسوا على
وجه حقيقته ولكن لا شيء عنهم فوائد السمع الكلام والابصار و
شبهتها المقصودة وضعوا بذلك وقد جعلها اي الجنس المطلق على الكامل
منه والاول اليق وبيان ما ذكرنا بحثها والمراد الكامل
التي تسفه وطرح الالوف والعيش السالف حاله كان جنس الناس
ناس كالمهال لا يعتبرهم قصور جنس الزمان زمانا طيبا لا يعتوره
قصور من اهل جلدتهم بنو فلان من جلدتنا اي من قومنا وعشيرتنا
فالاحسن حذف لفظ الاهل كما في الكشاف والا لم يفيد التقييد
لان الاثبات يتوجه الى القيد كالنفي كما تقرر في موضعه فيه تشكيك

بان اصل الايمان حاصل لهم لكن هذا انما يتم اذا ثبت ان التشبيه لله
للتقييد لا للترغيب والظاهر ان الاستدلال بالاية على الكراهية لا
لاستدلال بها لا يوافق مذهبهم عند التحقيق كما هو عند قوله تعالى و
هم بمؤمنين ولذلك لم يتوجه الى الجواب عنه لاعتقادهم فساده
ينبغي ان يحمل قولهم انؤمن كما امن السفهاء على انه مقول لهم فيما اذا
خلوا الى شياطينهم اطلع الله سبحانه الرسول صلعم عليه لانه جواب [illegible]
به المؤمنين والا لكانوا مجاهرين بالكفر لا منافقين وما صدر
به القصة هو قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا وقد يتعلق [illegible] دفع
التكرار ان المراد بقولهم السابق امنا هو الاخبار عن حدوث نقش
الايمان وبقولهم هذا هو الاخبار عن حدوث خلوصهم فيه ورسوخهم
في قلوبهم لان اقرارهم السابق كان معلوما عند المسلمين فهم غير
محتاجين الى اظهاره عليهم وانما الكلام في خلوصهم فيه وايضا فان
قولهم للمؤمنين ينبغي ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم
بقولهم انا معكم انما نحن مستهزؤن ولهذا قال بعض المفسرين قالوا

اي خلصنا بقلوبنا هنا ولا يبعد ان يحمل قولهم امنا في الاثنين على الا
نشاء كما يقول القائل [illegible] امنت بالله وفي الاخرى على
الاخبار فان حملت [illegible] عليكم فنحتاج الى توجيه اخلائهما عن التاكيد
ثم لقيته حق العبارة تقول من الخطاب كما حققه السيد وغيره في حواشي
الكشاف وقد تغير لقيته بصيغة الخطاب وليس بذلك [illegible]
بصيغة المجهول اي يلقاه غيرك لشمول معنى الانها كما التقييد بما اذا
سخروا منهم سخرتهم الى شياطينهم كما تقول احمد الله اليك اي احمده
منهيا اليك حمده [illegible] الشياطين فلفظ الشياطين استعارة
[illegible] خاطبوا المؤمنين بجواب [illegible] لان المؤمنين منكرون ايمانهم
او مترددون فيه فكان حق الكلام الملقى اليهم ان يؤكد ولو باسمية الجملة
فكيف اتوا بالفعلية بقصد الى ترك التاكيد والشياطين يعرفون حالهم
من غير تردد فيه فكيف اتوا بالاسمية المؤكدة والجواب عن حكاية الفعلية
والاسمية ما اشار اليه بقوله لانهم قصدوا عن حكاية التاكيد و
ترك قوله لانهم لم يكن لهم باعث ولا محرك ان ترك التاكيد كما يكون

لعدم الانكار فقد يكون لعدم الباعث والمحرك من جهة المتكلم وعدم
الرواج والقبول من جهة السامع والتاكيد كما يكون لازالة التردد والانكار
كما هو المشهور في الطلاب المعاني فقد يكون للتاكيد لصدق الرغبة وقوة المحرك
من المتكلم ونيل الرواج والقبول من السامع هذا والاولى ان يحمل قولهم
انما نحن من قبيل جعل المنكر كغير المنكر لما معه من مزيل الانكار على زعم المتكلم فانهم
يدعون ان اتصافهم بالايمان لظهور اماراته لا يتصور انكاره فلا يحتاج الى التاكيد
ولا يذهب عليك امكان الحمل على الانشاء كما قلناه سابقا
لا ان المشهور بالشيء اي ليس تاكيده باعتبار معناه الظاهري بل باعتبار
اللازم لمعناه وحينئذ صاحب المفتاح خالف صاحب الكشاف فجعله تاكيدا
باعتبار معناه الظاهر واعتبر انا معكم لازم معناه اي نحن معكم
ومع اصحاب محمد صلعم والاسلام فقط فقد تكلس الشيئين لكن الفصل
للتقدم لا لاجل التاويل فهو بالتاويل اولى واحق وان لم يعرف من
الظاهر بعد اجراء ما اليتي او بدل منه بدل الاشتمال او بدل
الكل او استينافا في هذا الوجه اوجه الوجوه وهذه توجيهات الفصل

في كلامهم مع شياطينهم وانما في حكايته فلو اقتصر فيما هو بمنزلة كلام واحد
لكان يتوهم ان استهزاءهم غرضه من الاستهزاء عن معناه لان التحير
محال عليه سبحانه الا ترى الى قول موسى اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين
في جواب اتتخذنا هزوا وقد اوله بوجوه اربعة حاصل الاول ان المراد
بالاستهزاء في جزاء الاخروي انما هو من قبيل المشاكلة او الاستعارة المصرحة
التبعية بعلاقة التشابه في العقد سوء وحاصل الثاني ان المراد به ارجاع
وبال الاستهزاء عليهم ورده قصدوه به اليهم كمن يرمي مكيني فحصنه ويرميه
به فيصيبه كانك تستهزئ به وقد ورد سبحانه بقصدوه به من خلق المؤمنين
عليهم في الدنيا بمنزلة فهم يوما فيه النفاق عن النبي والدار والقاع
مثالي الاسلام فالكلام استعارة ايضا وحاصل الثالث ان المراد ما
يلزم الاستهزاء ويترتب عليه فالكلام مجاز مرسل من تسمية الملزوم
باسم اللازم او المسبب باسم السبب او حاصل الرابع انه استعارة
تمثيلية كما في يخادعون الله فتدبر وانما استوقف اي بهذا الكلام
المصدر باسمه تعالى والمراد الاستيناف النحوي اعني ابتداء الكلام

وانقطاع عن قبره وكذلك على الاستيفاق الى لسان كاد قائلا يقول
الى هؤلاء الذين شأنهم في هذه المرتبة من الشناعة والفظاعة ما يعبر
عنهم وما لهم وكيف عاملهم الرب جل وعلا والمؤمنين معهم لا يؤبه لهم
بيان لهم والنكايات جمع نكاية يقال نكأت في الاعداء نكاية اذا اكثرت فيهم
القتل والجرح والمراد هنا العقوبات بالزيت والسنا ونشر الظفر
والسنا بفتح السين المرقى والرقى ويمدهم بفتح الياء من الامداد ابتغاء
اعطاء اله والمقرا وردوجوها ثلاثة حاصل الاول ان يمدهم من
المد بمعنى الزيادة في طغيانهم متعلق به والمراد زيادة اثر ربحهم الظلمة
الخذلان وتمكين الشيطان وحاصل الثاني ان يمدهم من المد في العمر
المد في والايصال وكلا من في طغيانهم ويعمهون حال من ضمير وحاصل
الثالث ان يمدهم بمعنى يزيدهم كما في الاول ولكن المراد زيادة ال
والاعوان ومن طغيانهم متعلق بيعمهون والجملة حال من ضمير يمدهم
ومصداق ذلك اي ما يصدق كون الاضافة اليهم قرينة المجاز انه
اذا كان اسناد الله الى الشيطان حقيقة اطلق نفي ولم يضف الا

لكفار

الكفار لعدم الاحتياج الى القرينة بخلاف اسناده الى الله سبحانه
فانه اذا كان مجازا احتاج الى القرينة فاضافة الطغيان اليهم لذلك
اعمى الهدى بالجاهلين العمه اوله ومهمه ارجاؤه في مهمه اي
مفازة اطرافها متصلة بمفازة اخرى خفية المنار لسالكيها الجاهلين
الذين لا دراية لهم بسالكيها فقوله اعمى الهدى صفة مهمه جارية على
غير من هي له وقيل اعمى فعل ماض بمعنى خفي وفاعله ضمير المهمه والهدى
مفعوله نا قائلا اي وراءهم او ونا يتبر والعصد التول فراده بكره
ثمنا فام من تحقق ولا اي وان لم يكن احد العوض نا فاتان مكانا
ناخين معا او غير والجملة تتبع شعر الرأس واللحية للبداية والاعراض
من الشعر والذرة وبفتح الدال مناسب لاسنان الصبي والاراذل
الاسنان التي نشرت رؤوسها الطويل العمر الطول
والمبدل بالجر والذال المعجمة النصر وغرض الشاعر الشكاية من تبدل
الشباب بالشيب فقوله كما اشترى المسلم اذ تنصر تلميح الى
قصة جبلة بن الايهم من ملوك الغسانيين وقصة تنصره بعد الاسلام

[illegible]

شهوره والمعنى انهم اخلوا منفعة التى انهم لم يكن لهم هدى كما كنتم استبدلوا
به وقوله اختار او دفع بدحا فرحا هيراه الاشتر البس بمعنى الا
ستبدال بل بمعنى الاختيار والترجيح ولما رايت النسر عز ابن داية
وهو مستعار للشيب وعز بمعنى غلب ابن داية الغراب وايد استعير
للشعر الاسود وسمي ابن داية لانه يقع على داية البعير وهي فقاره
وفي كل فكانها تغذوه كما تغذو الام الولد وعشش اتخذ العش
وهو موضع الطاير الذي يصنعه في الشجر من دقاق العيدان وكرها
والوكر ما يصنعه في جدار او جبل ونحوهما وربما اطلق احدهما على الاخر وجاش
بالجيم اضطرب والمراد من الوكرين الراس واللحية او جانبي احدهما فقد شبه
الشاعر استعارة النسر والغراب بذكر العش والوكر وتشبيه الوكر
لاكثر الطيور وكرين وكرا صيفيا ووكرا شتويا تشبيها بكبير السن
وقد يفضح وتشديد الغاو هو الفضل الزيادة لطرق التجارة
فيكون هذا الكلام ترشيحا ثانيا وبعضهم حمل الاهتداء على معناه الظاهري
اعني الاهتداء في الدين فجعله تجريدا وما تيسر اي من التكرار للعلم بعدم

اهتداء

اهتداءهم الى الدين مشبه اهم استعارة بالهدى فنفع بان المراد عدم ا
هتدائهم فيما بعد هذه المعاملة ومثل هذا يقال على تقدير الترشيح ام
بحقيقة حالهم اي ما هم عليه من الصفات وليس المعهود حتى يكون مجاز
ليقال ان الاشتراء مجاز ولفظ الداء شديد الخصومة ومعرفة المثل مضروب
فيه ما سنا ومورده ما ورد فيه اولا وهي الحالة الاصلية المشبهة بها
ولذلك حفظ عليه اي لاجل انه لا يغير بالا ما فيه غرابة لم يغير ولو
غير لزال ما سنت العلاقة هي ملك الغرابة على ان المثل استعارة محب
ان يكون هو اللفظ الدال على المشبه به من غير تغيير الاجل اي
الذي جمع ضميره اذا جعل جمع النسا فيقال كما سيجي وانما جاز
ذلك اي وضع الذي موضع الذين حتى رجع ضمير الجمع اليه ولم يجز
في نحو رايت الرجال القائل موضع القائلين مع ان كلا منهما
وضع للمفرد في موضع الجمع وتجويز احدهما يقتضي تجويز الاخر
لوجوه ثلثة وحاصل الاول انا اذا ملنا جاء في الرجال الذي كذا
مثلا فليس المقصود جعل الذي وصفا للرجال ليلزم المطابقة بل

الغرض وصفهم بانهم نزلوا والذى وصلة الى ذلك عدم الوضوح حاصل الا قوله
فلا حاجة الى الجمع كلا فى جاءنى الرجال النعام وتقدير الآية مثلهم كمثل الجاعل الذى
فقهم كذا وكذا وافراد استوقد نظرا الى اللفظ كما ان جمع بنورهم نظرا الى
ولكونه مستغنيا بصيغته هو الوجه الثالث والاول ان يقول
يستحق التخفيف بالفاء وهو يحتمل كلاما مستأنفا فيكون قد ذكر حكما فقط
وهو بعيد جدا او قصد به عطف على قوله يستحق الذين اى الناس
ما حوله استوقد ذكر وجوها اربعة ولفظ ما على الاول مفعول به وعلى
الثانى فاعل وعلى الثالث مفعول فيه وعلى الرابع زائدة جواب
الا يكتفى لغى ما تقرر من وجوب ستبه شرط الجواب انه اغلبى او
قد يستغنى لمجرد الظرفية وفيه قوله كما ابرق قوم عطاش غمامة
فلما رأوها اقشعت وتجلت وهى بجانب الثارى عن ناس ايرضاها
الريح فيه استتر وهو بعيد من جملة التمثيل هى قوله صم
مثلهم الى قوله صم بكم ولا نظرا انه بدل اشتمال من قبل قوله اول
له ارجل لا تقيل هنا واشار بقوله على سبيل البيان الى انهما وقع

بتركهم

المراد وان البدل منه ليس فى حكم الساقط الذى هو فى عنه القصد بالكلية
بتاريته
محال الجملى اى الاشتباه فى البدل وتقدير الجواب انطفت
او خمدت ونحو ذلك كما ان التقدير فى نظيره فعلوا يوسف فعلوا
وقدم القول المرجح للحذف على المصحح ولو عكس لكان وجها واستأنف
الاذهاب ذكر وجوها ثلثة والاول يشير على الوجوه الثلثة
السابقة ولا ينطبق على مذهب الاعتزال بخلاف الاخيرين الا
ترى كيف ذلك واكده فيه بحث لانه لو كان تأكيدا لامتنع
العطف لوجوب فصل المؤكد كما قرر فى محله وتدفع بحمل الواو للحال
بتقدير قد ولا بعد الا انه قد ينظر الى الجمل من جهة كونها تأكيدا وبيانا
لسابقتها فيفصل عنها وقد ينظر اليها من حيث الانفراد والاستقلال
حتى كان مضمونها مغاير المضمون السابقة فيعطف عليها كما قالوا
نظرا
فى قوله تعالى يسومونكم سوء العذاب يذبحون ابناءكم ان الفصل
الى كونه بيانا لما قبله وفى قوله تعالى فى موضع آخر ويذبحون بالواو
ان الوصل نظرا الى ان الذبح الاول لكونه اشد عذابا بالافراد

كانه جنس آخر مغاير للعذاب المتعارف والآية من قبيل الثاني فانه ذكر
في الظلمات التراكمة التي لا يتراءى فيها شبحان كانه امر مغاير لمجرد الحجاب
النوعي اذ والاولى ان يخص عن التقرير والتاكيد ويقول الاثر الذي
كيف عقب ذلك عدم نشوء ذكرت الكثرة في موضعها العائد محذوف
اي لا يبصرونها فيها وقد جعل لا يبصرون حالا من المفعول الا والظلمات محذوف
كقوله تعالى وتركهم في ظلمات لا والكافر الآية والجزر الثانية
المعدة للاكل ونيشنه اي شيا وله واخر البيت بعض حسن
نباته والصم العقر بالقاف والضاد المعجمة كسر الشي بتقدم لا [illegible]
والصم موضع السوار من الساعد والمراد في قلت عصوي [illegible]
طعمة للسباع   وكان [illegible] الكنوذ ذكر وجوها ثلاثة الجميع ا
الظلمات لا ولان مع تقدير عود ضمير [illegible] الى المنافقين
الثالث [illegible] مع تقدير عوده الى المستوقد ايضا   وكان
الفعل غير متعدي فلا يبصرون بمعنى ليس لهم ابصار وهو المنع من
تقدير المفعول وان كان [illegible] لا يبصرون شيئا   لمن آتاه

الضمير في ان المثل عام لكن لا يخفى ان عود ضمير شيطانهم الى المنافقين يقتضي كون
المثل كونه مضروبا لهم خاصة وان كان اللفظ نفسه صالحا للعموم فتامل [illegible]
وتوضيح مفعول له لقوله من بالله وما نطقت السنتهم من الحق كلمتا
الشهادة [illegible] وقيل قوله آمنا بالله وباليوم الآخر ونحو ذلك من [illegible]
وكذا [illegible] والاحوال في اصطلاحهم المواهب الفائضة على العبد من ربه
[illegible] الارادة شرار من نار المحبة يتقدح في قلب السالك في مبادئ امره
فاذا استحكمت واشتعلت وشغلت سره عما سوى المطلوب بالكلية فهي
المحبة هذا وفي كلام الراغب [illegible] يصح له احوال الارادة فادعى احوال
المحبة ولكن [illegible]   او مثل لا يا [illegible] عطف على قوله مثل والمستلح [illegible]
هم المنافقون خاصة   والمراد ينطقوا الشهادتين فانهم انطقوا بكلمة
الحق حيث قالوا لا اله الا الله محمد رسول الله لانهم منافقون مبالغون
في اظهار الاسلام ولعل الشهادة في ذلك لا كان غير مطابق لقلوبهم
جعل النطق المذكور كلا نطق   [illegible] فاسمعوا اي هم صم [illegible] جواب
مقدم واذ قوله [illegible] سمعوا واضعوا [illegible] في البيت الثاني خبر مبتدأ

محذوف ای انا اصم وقد ضمنه معنی الاعراض والتغافل فعداه بعن
واطلاقها ای اطلاق هذه الصفات الثلث علی المنافیه علی طریقة
التشبیه البلیغ المحذوف الاداة والمشبه   شاکی السلاح
ای حادّه من الشوکة واصله شائک فقلبت العین الی مکان اللام و
والنقد فان قذف برغم الحروب للتشجیع لبدة وهی ما تلبد من الشعر
علی منکب الاسد ورقبته وتوقلاه متعلق الاظفار ای غیر منقلم
المقلقل من افلق الشاعر اذا اتی فی شعره بالعجب   ویصعّد حتی
یظن الجهول استعار الصعود المکانی للعلو الرتبی ورتب علیه قوله
تیر شیئه هذا من قول الجهول قیل فی البیت قصور فی وصف علو الممدوح
حیث اثبت فی ظن الجهول لا جواب الخ فی ذلک زیادة المبالغ
فی مدح الاشعار بان ظن کونه محتجا انما یصدر عن المشاهی الجهل اذا
العاقل یعرف ان الله تعالی غنی عما سواه فلا حاجة له الی انسان فلا
یظن هذا الظن   اسد علیّ البیت لبعض الخوارج فی هجو الحجاج ای
اشد   وبعده هلا برزت الی غزالة فی الوغی بل کان قلبک
[illegible]

[illegible]

فی جناحی طایر وعنه متعلق به بملاحظه ایزمة من الجرأة لا لانه مستعمل فی معناه
مجاز وحاصله ان الغرض ان الاسد فی البیت مستعمل فی معناه الحقیقی
علی ان الکلام تشبیه محذوف الاداة ولا تشبیه بل هو کقولک
زید مجتری وذهب البعض الی انه استعارة ولنا هنا بحث نطلب
من حواشینا علی المطول والفتی المستخیر الحجل   اذا خلت
نفیرا ای المستغرم وخوف او المتبدد المقدر وهو هم فاذکر لفذکره
یقارب معنی التشجع وهی قول الحابس بعد جمع الاعداد المحبوسة فذلک کذا
کالحمد له القول الحمد لله والحوقلة القول لا حول ولا قوة الا بالله
فهی ای الاوصاف الثلث علی حقیقتها ای ان الثابت لهم عنه التقدیر
حقیقة الصم والبکم والعمی وذواتها الا ان الشبه لها کما فی الوجه الباقی
ولیس المراد بالحقیقة حیث ان الاوصاف الثلث علی الوجه الباقی
مستعملة فی معانیها الحقیقیة اذ الکلام تشبیه بلیغ لا استعارة
کما عرفت فیها ولا یخفی ان التمثیل المذکور فی الوجه الثانی هنا الفصل
وجه لعدم تعرضه لا لا صالة عدم حذف الاداة   من الکشاف

الاجزاء اي تفاقمها وتلاحقها تلاحقا شديدا وجرام اي ليس فيها ونف
وفتقا ماء اي ريح منتنة غير مجوف كالقصب وعام القارورة بكسر
الصاد وما تسد به لا يعودون او وجوها ثمة ففي الاول
الرجوع بمعنى العود فيتعدى بالى وعلى الثاني بمعنى الانقطاع والانتهاء
ويتعدى بعن وعلى الثالث عدم الرجوع كناية عن التحير في الامر وعدم
الوجه بيانه يعود الضمير المستتر فيه من او بابها شغر غزال
او لا وجه لا للتحير فان النحاة فرقوا بينهما بصحة الجمع وعدمه كبروج هند
او حسنها والسحب بالرفع عطف على نسج الجنوب في المصرع السابق
وهو عطف اية نسج الجنوب سحب الصبا عطفا اي درس والاي جمع بمعنى
العلامة والضمير لمنزل المحبوب ونسج المحبوب والصبا هبوبها التجريب
بالسدى المحبوب والاخرى بالحمة والاسحم الاسود والداله
من الارض صادق الوعد وفي بعض النسخ صادق الوعد اي مطر ومعنى
البيت انه درس رسوم منزل الحبيب هبوب الرياح في الغدو
والرواح ومما اثاره الغمام الماطر والسحاب المتقاطر وفي كلام

المؤلف

المؤلف يعطي جواز ان يراد بالاسحم المطر والسحاب لكن وصفه بالدلو
من الارض وصدق الوعد يرجح الثاني وهو المفهوم من الكشاف
والاتي يحتملهما اي ان يراد بالصيب المطر والسحاب وقوله وتنكيره
ناظر الى الاول وقوله وتعريف السماء ناظر الى الثاني وتعريف السماء
اشعار بفائدة الوصف بكونه من السماء مع ان المطر والسحاب لا يكونان
الا منه وحاصله ان اللام للاستغراق يدل على ان الغمام مطبق
اي صيب يطبق جميع الارض وهذه الدلالة على تقدير ان يراد بالصيب
السحاب ظاهرة واما اذا اريد المطر فلانه اذا انصب من جميع الافاق
لزم وجود السحاب فيها ومن بعد ارض اوله فائدة لذكرها اما اذا
ما ذكرتها اذ هو كلمة توضح تستعمل مع اللام كما في المصرع الاول ومن كما
في الثاني ذو وهو واو ماس كرنه لا وقد تشدد وتكسر وقد تغلب الفاضق
الاه من كذا والتوضيح الاستشهاد على ان كلمة من قطعة من السماء فلك
انشاء غير من بلاد الارض والسماء الواقعين بينه وبين محبوبه وليس بينهما
كل افق اندرجت ثابت لقوله توضيح تعريف الاستغراق محمد

لا في لفظ الصبح من المبالغة ثم بينهما وجوه تشبيه الاول الاصل اي المصدر
المشتق منه وهو الصوب الذي هو شدة نزول المطر وما فيه من الهول
هو منها وهي الصاد المستعلية والياء المشددة والباء الشديدة و ثالثها
بناء صيغة فانها مشعرة بشدة الة على الثبوت والثالث التنكير الدال على
التعظيم والتهويل   يتتابع القطرات مع تقارب القطرات
والا فالتتابع وحده لا يقتضي التكاثف كما لا يخفى انما كان التكاثف
سبب الظلمة لانه يوجب قلة الهواء المتخلل بين القطرات كذا في حواشي
الكشاف للسيد وغيره ولا يخفى فيه ان الحكم باستتارة الهواء في الليل
المظلم مع تطبق الغمام مشكل اللهم الا ان يدعى استتارته في الظلم
من اشعة الكواكب النافذة في الغمام   مع ظلمة الليل ليس في الاية
الكريمة ذكر الليل لكن يشعر به قوله سبحانه كلما اضاء لهم مشوا فيه
وجعله هكذا يريد ان كلمة في مستعارة لمطلق التلبس وهو
حاصل والمراد بنحو مصب ومتلبس حال من اسم ان   وفاقا
اي عند من شرط الاعتماد كسيبويه وعند من لا شرط كغيره فقوله لانه

معتمد

معتمد تعليل لحصول الوفاق هنا   افاحد تهما اي ساقتها ومن الارقا
فجر بان للرعد اي ماخوذ منه ولا بأس برد الجرد الى المير ندا فاكان في
اعرف كالوجه من المواجهة   يسقون الضمير للعصابة في البيت
السابق وهو قوله لله در عصابة نادمتهم يوما بجلق في الزمان الاول
وغرضه وصف معاشرته وموانسته لملوك الشام وجلق بالتشديد
وكسر الجيم وفتح اللام وكسرها بلد الشام وبردى بالتحريك نهر بها وا
لبريص بفتح الباء اشعبة منه والتصفيق نقل الامر من اناء الى
للتصفية والرحيق صفوة الخمر والسلسل السهل الانحدار وعليهم متعلق
بورد وبردى مفعول يسقون ويصفق مبنيا للمفعول حال منه
وهو منقول بالياء المثناة من تحت مع ان بردى مؤنث بالف
التانيث فالمعنى ماء بردى كما قالوا البارق بالرحيق المصفى
اي ممزوجا بالخمر الصافي   والجملة استئناف ويجوز جعلها صفة لذوي
صيب ويكاد البرق نعتا اخر   من العيمة هي بالعين المهملة والياء
المثناة من تحت شدة شهوة اللبن والمراد سقاء اللبن

لشدة شهرته والقهقهة شدة صوت الرعد واثبت عليها اي الكتبة
لاستواء كلا البنائين والتعرف ولو كان من باب فعل لكان
التعرف في الاصل اكثر وهي اي العاهة في الاصل لا فيما كثر فيه لانها
اسم ويجوز ان يكون اثباتا للتبعل من الوصف الى الاسمية ع
الفقرة ولا كان مجيء المفعول له معرفة قليلا استشهد له بالبيت
والغفر الستر والعفو والعوراء الكلمة القبيحة وادخاره مفعول
لاجله واخر البيت واعرض عن شتم اللئيم تكرما لقوله خلق
الموت والحياة والاعدام لم تخلق وقد يدفع بان المراد خلق مقتضيهما
او بان عدم الملكة له شائبة التحقق فلا يبعد اطلاق المخلوقية عليه
كما لا يخفى تلاطم لفظا المحيط استعارة مرشحة تبعية
فهي اي كاد خبر محض ليس فيه شائبة الانشائية ولذلك جاءت متصرفة
كسائر الافعال الاخبارية بخلاف عسى اذ لم يات الا ماضيا لانها
لانشاء الرجاء ولا تصرف في الانشائيات في الاكثر وتبيس
وقوله من غير ان تعرف اي من غير التصدير بان الدالة

ع

ع الاستقبال فان المضارع المجرد عن علامة الاستقبال ظاهر الحال قوله
بالحذف اي حذف ان ويخطف بكسر الخاء وتشديد الطاء المكسورة
والاصل يختطف فلما سكنت التاء للادغام اجتمع الساكنان فكسرت
مكسرت الخاء لان الساكن اذا حرك حرك بالكسر قوله فلا الغير للعقل والدهر
في البيت السابق وهو اما ولت اي شادي فقعص رشدي ام
اسمت تاديبي فدهري مودبي المخاطب للعاذلة وهمزة اما
للانكار والاستفهام التكلف في الطلب وغرضه الانكار على
العاذلة في طلب ارشاده وتاديبه فكانه يقول كفي عن ذلك
فان عقلي ودهري قد كفياك مؤنته كانها قالت له كيف
ارشدك عقلك وادبك دهرك فاجابها بقوله قوله فلا حكم
ووجه اظلام العقل والدهر حاله انه لا يطيب عيش العقلاء ولا
يصفو الدهر للفضلاء والمراد كالية قبل يومه وليلته وقبل ما يتوارد
عليه من كل ضدين كاليسر والعسر والغنى والفقر والفراغ وثم هي
العاطفة في المقتضيات واختصت بعطف الجمل والمراد

باجلائها ظلام بيها افادتها له ثمرات الارشاد والتجارب لا مرد الاشيب
للاصفر السن ما الاشيب في العقل لكثرة التجارب ومقاسات الشدايد
والاهوال اذا ركدت اى كسدت ولم يكن لها رواج وقد مر قوله
هم يقيمون الصلوة قامت السوق بمعنى نفقت فالكلام من الاضداد
بقصيف الرعد شدة صوته ووميض البرق لمعانه وهذا
لتقدير لسان الربط المعنوي بين هذه الجملة وسابقتها اى لظاهر عطفها
على كلما اضاء لهم وربما جعلت اعتراضية على راى صاحب الكشاف من
وقوع الاعتراض في اخر الكلام ويمكن عطفها على يجعلون اصابعهم
فلو شئت ان ابكي دما لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر اوسع لا كان
تعلق فعل المشية ببكاء الدم غريبا لم يحذف الشاعر مفعوله واتى به
صرح ان المراد لو شئت ان ابكي دما لبكيته كما قال الشاعر
ولم يبق مني الشوق غير تفكري فلو شئت ان ابكي بكيت تفكرا
وظاهر ان الدلالة المشهورة انها لامتناع الثاني لامتناع الاول
اى وضعت للدلالة على ان انتفاء الثاني في الخارج انما هو بسبب
انتفاء

انتفاء الاول فيه لكنها قد تستعمل للدلالة على لزوم الجزاء للشرط من دون
قصد الى القطع بانتفائهما فيفيد ان انتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء
الاول ويسمى لو الاستدلالية وهذا المعنى هو المراد هنا لانه الاصل
غرضه ان هذا المصدر اما بمعنى الفاعل والمفعول والموجودية وعلى الاول
ظ واما على الثاني فلان المشية اذا اطلقت تنصرف الى الفرد
الكامل وهو مشية تعلق وما شاء الله تعالى يكون موجودا ولو في المستقبل
فيكون موجودا في الجملة ولا يخفى على ذوى الافهام وجوه الذي
الكلام بلا مثنوية اى بلا استثناء كما يلزم المعتزلة من ان
المشيء واما الواجب فاستثناؤه لازم على الفريقين الا ان
يدعى عدم دخوله في الاستثناء متعارف بين اهل اللسان ولا يخفى
ان المعتزلة لا يقولوا اشياءنا في المشيء من القدرة الممكن
والوجه الثاني هو المناسب لقدرة الله والاغلب في قدرة
غيره فكان الاول ابعد منه وفيه اى في قوله تعالى ان الله على كل
شيء قدير دليل على هذه الامور الثلثة لا يلزم على بعضها تحصيل

الى مثل تعالى القدرة بشهرته توشرع وقوى الارادة وجعل التأثير الاكار
ولان ايجاد الموجود هو ايجاد شي ذلك الايجاد غير محال على ان القدرة على ايجاد
ما هو بالفعل معدوم ثم يوجده وكان يكفيه ان يقول حال حدوثه وبقائه ستره
وما يتوهم ان ذكر الممكن يشمل الكل القديم كالعقول وصفاته بعد عندنا
فانها ممكنة قديمة وتقدم القصد والارادة على تأثير الفاعل المختار لا يستلزم
حدوثه لجواز تقدمها تقدما ذاتيا لا زمانيا فهو مما لا يستقيم على مذ
مذهب جمهور المتكلمين من ان علة الافتقار الى المؤثر انما هو الحدوث وقد
تأديته الى انسداد باب اثبات الصانع تعالى وانما يستقيم على مذهب
النذر القليل من ان علة الافتقار هو الامكان وحده وهؤلاء
يلزمهم القول بانه سبحانه موجب في بعض الآثار كالصفات التي يتوقف
عليها تأثير المختار من الارادة والعلم والقدرة وقد اشتهر وهو كما
ترى لا نرى لان كلامه في هذه الثلثة ومن الثالث شرع بعض المتوهل
وانظر الى التمثيل اي بتمثيل المستوقدين واصحاب الصيب وفكر لم
والشدة نحو من قبيل اللف والنشر والمكابدة مقاساة الشدة

وما

وما مصدرية وتحتمل الموصولة والموصوفية وخذت [illegible] اي احاطته
وغلبت عليه بالسحاب والمطر كان قلوب الطير وهو لامرئ القيس
يصف العقبان لكثرة الصيد رطبا ويابسا لدى وكرها احوال
القلوب والعائل كان والمتطفان في اخر البيت فكان وهو نشر
لف ملعون من قبيل السقف وجدران والحشف [illegible] والتمر و
البالي اليابس المتأكل حققا اي لمعرو الانتهاز الاغتنام ضمنه
معنى الاثار فعداه الى مفعولين المراد بقرع الحركة وجب القلب
هو الامام الراغب الاضطراب والارتباك الاختلاط والاهتزاز
التحرك والنشاط والرفد بكسر الراء وسكون الفاء العطاء والطمع
التشوق عن لو الشيء تشديد عرض له لا عدو فرق المكلفين
وهم المتمحضون في الايمان قلبا ولسانا والمتمحضون في الكفر كذلك
الذين بدبوا الى ان قلوبهم الشبهة وادر وبعض في امورهم التردد
فيه عاسهم وافكارهم وينتهي اليه حالهم من الهدى والفلاح والحرم
والعذاب والخسران والحيرة ولا يخفى ان الاقبال على النوع [illegible]

بهذا الخطاب انما هو اذا كانت هذه الاية مدنية اذ المنافقون
انما حدثوا بالمدينة وبعد الهجرة وكلمة يا مع عدم الاعتداد بها
سيرويه عن علقمة والحسن وبحث الكلام فيه وتنشيطاً لذهن السامع
اى الكلام الذى يسمع هذا الخطاب باذن واعية وبعد ان يكلوا على العبرة
وللتنبيه على نحو فطرة من ان الغرف كان الاشعار بسبب التحرز والتلطف
وعدم حسمه باب الفتح والقبول ورجاء الصفح عن عظائم الجرائم فلا ييئسوا
المذنبون وان كثرت ذنوبهم وظهرت عيوبهم للنداء البعيد وقيل
لمطلق المنادى وهو مختار ابن الحاجب وتوجيه الاعتناء بالمذكور
تحقيق ان الخطاب المخاطب لا اليه بالحقيقة من السر الخفى وشهو
مكانه وكانه بعيد عنه لانه نازل منزلة البعيد بهذا التقليد
كونه وحده جملة مفيدة اذ لا دخل للمفعول به في تحقق اصل الجملة
الان يلزم ان النيابة انما هي مع ضم المنادى اليه ولا يكون بعد
لانها كلمة للتنبيه انها لم يوضع للتعريف حاله
وقد تقصد بها مجرد النداء من غير ان تقيد تعريف المنادى لقول الاعشى

يا رجلا

يا رجلا خذ بيدي لاستقلاله باوجه من التاكيد وهي تكرار الذكر والايضاح
بعد الابهام واختصار لفظا لتعيد وتاكيد معنا بحرف التنبيه و
روي عن علقمة والحسن المستفاد من الكشاف ان المراد بالكل في ايها الذين
ما كان حكما بالشرك بمكة وان نزل بالمدينة على المشهور وهو نزل
قبل هاجرته صلى الله عليه واله من مكة ولا يخفى بعده وعدم دلالة اللفظ
عليه وكون السورة مدنية لا ينافي كون هذه الاية منها مكية كما في كثير
من السور وكونها مكية لا يقتضي الاختصاص بالكفار لحجة المسلمين يحتج
نعم يخرج عنها المنافقون على ما قلناه قبل هذا اللهم الا ان يفسر
المكي بما نزل بها ولو بعد الهجرة وهو تفسير نادر ولا امرهم
بالعبادة غرضه دفع ما قد يظن من ان هذا الحديث كان يخصص
الخطاب بالكفار يقتضي امرهم بالعبادة اي تكليفهم بالاتيان بها
حال الاتصاف بالكفر والاتيان بها حاله هذه غير مقدور اذ
المراد بها المعنى الظاهر المتبادر عند الاطلاق على اعمال الجوارح وهو
مشروط بالاسلام وحاصل الجواب انها قدر مشترك

الشرع فيها وحويه فانها عبارة ايضا وليس المطلوب من الكفار الشروع
فيها حال كفرهم المانع بل بعد رغبتهم بالاسلام والمنع طلبها منهم بشرط
الوصف لا حال الوصف والمولف الفاضل انما طول الكلام وتعرض
للاشتراك المعنوي لشحذ به مادة سؤال اشهر مشهور هو ان القول
بشمول الخطاب للكفار وغيرهم يقتضي استعمال لفظ العبادة في
حقيقتها ومجازها اذ المراد بها بالنسبة الى الكفار احداثها والشروع
فيها والى المسلمين الزيادة والمواظبة عليها هذا ولو حمل العبادة
ههنا على ما يشمل المعرفة ولم يسمع دعوى كون المتبادر منها افعال
الجوارح لم يكن بعيدا ومن المؤمنين عطف على قوله من الكفار
بتمامها على ان الموجب للعبادة اي المقتضي لها هو التربية فان
تعليق الحكم على الوصف يشعر بعليته او ان الذي اشرنا واجبه هو نعمة
التربية التي هي تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا وشكر النعمة واجب
او الغرض انما سبب التكليف بالعبادة حصول التربية فان شغل
المكلف بالعبادة واستعماله فيها تربية له فقطعا وتحمل

بعد

التقييد والترجيح هو الاولى ايضا لانهم كانوا يعتقدون ان لله سبحانه رب الارباب
وخالق العالم وان الاصنام شفعاؤهم عنده فيفرق اطلاق الرب عليه
سبحانه وكلام الكشاف وحواشيه وهذا المقام ليس بذاك فتدبر
ما تقدم بالذات قيل اراد به النفس الناطقة في القول الكبير وتهاوت تعلقها
بالبدن حال كمال الخلقة واستعداده لفيضانها عليه من المبدأ الاعلى
ولا ظاهر التعميم في كلامه شمول ذوي العقول وغيرهم من المجردات والماديات
والبسائط والمركبات والجملة خبر مخرج التقرير عندهم
غرضه الجري على ما قيل من ان الشيء واصله تجب معلوميتها عندهم
وتقررها في ذهنه وفيه كلام يطلب من مظانه اما الاعتراف
هذا الوجه لا يلائم ما اشاره من شمول الناس الفرق الثلث وارجاع
المجرورين اليهم لا يساعده الاشتهار بالاتيان بالتكليف وارجاع
ثانيهما الى بعض من الاول كما ترى وايضا فهذا الوجه لا يلائم ثم
وجعل الآية بعدم الاعتراف بالقيد الذي هو المقصود من الكلام
فتامل اولتمكنهم من العلم به هذا الوجه غير بعيد عن ملايمة اشارة

في الشمول لشمول التمكن الكلف لا في بل تمنيا في وجهي الى لبيه
لتمكنهم من العلم بالقيد باتهم تهم تعدى اجزه لا يوقفكم [illegible]
ان ان لا تقع بسبب توجه لما جاء من تكرره فانشوه [illegible] التسلم [illegible]
حال من الضمير في تتقوا [illegible] ولهذا جعله مفعول ان [illegible]
الخروج انما هو الحقيقة والعدول عن تقية النسبة المقصودة الى
غير المقصود من الاعلام والاحتياج الى القول بالتغليب كما لزم من
الوجه الثاني فلذلك قدمه عليه وهو التبرى ضمنه معنى الالتجاء والمبدا
فعداه بالى في صورة من [illegible] فلعل خارجه عن حقيقتها والعبرة
امره للتصوير بما دون الاتقاء كتغيير الاسباب والبه وعود الاول
اليه تمام خارج عن نهج الصواب واراد بالاسباب النعم الظاهرة
والباطنة والدواعي ارسال الرسل وانزال الكتب بالوعد والوعيد
والمعنى انه اراد [illegible] جميعا لا يخفى ان شمول من قبلكم لغير ذوي
العقول كما هو المتعارف من كلام اهل [illegible] تغليب كون المخاطبات
بل الجمادات مطلوبا منهم التقوى وهو كما ترى ولتعد بناء هذا الوجه

الحالين

الثاني

على انه يراد به فيكم الامم السالفة كما في الكشاف وقيل تعليل للخلق
بنا بين الانباري وجمع من النحاة والحول ورد بعض بعض كي تعليل
لانه غير ثابت في اللغة والآية تدل على ان الطريق حيث علق
الحكم بعبادته وحده على ما يشعر بعلية ويؤذن بالاستحقاق من خلق
المصنوعات النفسية والآفاقية لا لخفى على اهتدى بنور الفطرة
وما قال الشارح في ذلك للاعتزال وقد قالوا لا يقبح عقلا ان يتفضل
شخص على آخر بنعمة ثم يكلفه بالاتيان بامور شاقة تأدية للشكر عليها
من غير ان يوصل اليه ثوابا على فعل تلك الامور الشاقة ولو كان
اتيانها بالعبادات في مقابلة النعم السابقة كما يقولون لم يكن
متفضلا ومنعما بها بل كان كمستاجر دفع الاجرة الى الاجير قبل العمل هذا
كلامهم او مبتداء خبره فلا تجعلوا هذا الوجه بعيد وقريب منه جعله
مفعول تتقون وابعد منه جعله الجر رزقا لكم بتقدير رزق
رزقا كما اختاره بعض المحشين من الافعال العامة التي تقصد
في كل الافعال الى جهة والمراد بعض [illegible] ما اشترك فيه الكل

بالشيء والاخذ فيه   فقد جعلت ظنون بني سهيل القلوب قحجرا
الفاني الابل التشابه والاكوار جمع الرحل والبار متعلق بتقريب و
خبر مرتع والمراد انهم لضعفهم وشدة خوفهم لا يبعدا بلهم عن منازلهم
حال الرعي خوفا من اغتنام اعدائهم لها   والتعبير التعبير الفعلي هو الاكل
فلهذا افرده عن نحويه والقولي وصف الشيء بالشيء بمحض القول
من دون اعتقاد والعقدي وصفه به اعتقادا غير مطابق للواقع
وقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا يحتمل القولي واختاره
القطب والعقدي واختاره الشيخ الرضي   وذلك يستدعي
رد الاستدلال بعض الفاضلين بالاية على عدم كرويتها الا ... و
فان ظاهر الدلائل الدينية عدم كرويتها لانه عبر بكل من جمع
السماء في خمس وان كانت الميتة غير سالمة من خدش
جمع سماء كنواة وقد يتوهم بالهمزة على وزن طلحة والخفي ان مكان
تغير السماء هو عند قوله نعم او كصيب من السماء   المنبح الز
اشارة الى عليه الاطباء من ان الاشياء لا تفسد ولبساطته

ذو الميل الثاني في ثلث ساعة عديم الميل في زمان عديم لان السرعة يزداد
وينتقص بانتقاص الميل المعاوق وازدياده فكلما كان الميل المعاوق
اقل كان زمان الحركة اقصر لازدياد السرعة وكلما كان الميل المعاوق
اكثر كان زمان الحركة اطول لانتقاص السرعة فتفاوت الزمان انما
هو بحسب تفاوت الميل المعاوق فلما كان الميل الثاني نصف
الميل الاول كان زمان حركة ذي الميل الثاني نصف زمان حركة ذي
الميل الاول وهذا ساعتان فذلك ساعة كزمان حركة عديم الميل و
قال ابو البركات وجود الحركة من حيث هي لا يتصور الا في زمان
فذلك الزمان الذي تقتضيه هيئتها يكون محفوظا في جميع الحركات
وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق فيجب ان يشترك الاجسام الثقيلة
في ساعة واحدة لاجل اصل الحركة وهي زمان حركة عديم الميل ويكون
ساعة في ذي الميل الاول بازاء ميله ولما كان ميل ذي الميل الثاني
نصف ميل ذي الميل الاول كان زمان حركة ذي الميل الثاني
نصف زمان حركة ذي الميل الاول فيكون نصف ساعة بازاء ميله

فيكون زمانه ساعة ونصفا وجميعه باق لان الزمان متصل واحد لا
انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي ازمنة ايضا
لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان
ولا ينقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحدة منها مسافة في زمان
انه حركة فرضت اجزاء على انه وجد اريد كان كل جزء منها زمانا
وكان طرفا الجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة
واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهي في نفسها ايضا مسافة فمهية
الحركة من حيث هي هي لا تقع في اي جزء كان من الاجزاء
المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا
من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلقهما ويمكن ان تقى
البديهة تحكم بان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي
قدرا معينا من الزمان باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك
والمسافة المعينة مع قطع النظر عن المعاوق ثم ان الزمان يزداد
بسبب المعاوق فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه

بازا

بازاء الحركة باعتبار الامور المذكورة فيجب اشتراك الاجسام
الثلثة فيما كان من الزمان بازاء الحركة باعتبار ما فرض تساوي
تلك الاجسام فيها وما زاد عليه يكون بازاء المعاوق وقال الامام
لا استحالة في كون الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويين
في السرعة الا اذا كان الميل القليل على مقاومة ولم لا يجوز ان يكون
بالغا في مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة كما ان
قطرات الماء اذا تتابعت وتكثرت اثرت في نقر الحجر ولا تأثير (تنازلت)
اصلا للقطرة فيه وهذا انما لزم من فرض تحرك ذلك الجسم الذي
لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته الى الميل الاول كنسبة
زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول على كمال وانما يتوقف
الحركة الجسمين الاخيرين بالقسر الى خلاف جهة ميلهما او الاجتماع
الامور المذكورة اذ الاول مشاهدة لا يتاتى انكاره واستحالة
الثاني مبنية على الشافي بين الامور المجتمعة وهو مشغلة ههنا
بالضرورة ولكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن ويمكن ان

تتناسب مراتب الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت
غير متناهية لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية
وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار نسبة الى
مقدار آخر لا يوجد مثل تلك النسبة في النسب العددية فهذا
لم لا يلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا تحركا قسريا
فيكون محالا ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه مبدأ
ميل مستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي
الامرين المتنافيين وفيه نظر لانا لا نسلم المنافاة بين الميل
المستقيم والمستدير لاجتماعهما في الكرة المدحرجة وما قيل
من ان المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي
صرفه عنها ممنوع اذ المستدير لا يقتضي التوجه لانه يقتضي
الصرف ولئن سلم المنافاة فيجوز ان تقتضي الطبيعة الواحدة
امرين متنافيين باعتبارين متقابلين فصل في ان
الفلك لا يقبل الكون والفساد وهما يطلقان بالاشتراك

ع

على معنيين احدهما على حدوث صورة نوعية وزوال صورة اخرى
والثاني على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود والمراد ههنا
هو الاول والخرق والالتيام اي افتراق الاجزاء واقترانها
اما انه لا يقبل الكون والفساد لانه محدد الجهات ولا شيء من محدد
الجهات يقابل للكون والفساد واما الصغرى فقد مر من تقريرها
واما الكبرى فلان ما يقبل الكون والفساد فلصورته الزائلة حيز
طبيعي وللصورة الفاسدة حيز آخر طبيعي اذ لا بد لكل جسم من
حيز طبيعي هذا لا يدل على ان يكون الحيز الطبيعي للصورة الزائلة غير
الحيز الطبيعي للصورة الفاسدة بل هو موقوف على ان الحيز الواحد
لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان بالنوع وهو ممنوع لان الامور المتخالفة
بالنوع جاز ان تشترك في لازم واحد وكل ما هذا شأنه ا
اي ما يكون لصورته الزائلة حيز طبيعي وللصورة الفاسدة حيز طبيعي آخر
فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان تحصل في حيز
طبيعي او في حيز غريب فان حصلت في حيز غريب تقتضي ميلا

وان حصلت في احد الطبيعي فالصورة الحاسدة كما ... حاضرة في حيز غريب لكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزه

يتبدل حيزها الطبيعي ههنا بحث اذ المحدد لا حيز له بمعنى المكان ولا يصح
حمله ههنا على المعنى الاعم منه واما انه لا يقبل الخرق والالتيام فلانه لو كان
ايضا يتبادر منه ان حصول الكون والفساد بالحركة المستقيمة وليس
بمستلزم له اذ انما يحصل بالحركة المستقيمة لاجزاء الفلك وقد بين ان
المراد بها هي الحركة الاينية مطلقا فلا حاجة الى ما يتكلفه بعضهم من انه لا بد
للخرق والالتيام من افتراق الاجزاء وافتراقها المستدعي للحركة والحركة
اما مستقيمة او مستديرة فالخرق والالتيام اما ان يكون بالمستقيمة
منها او المستديرة وهما محالان اما الاول فلما بينا ان الفلك
لا يقبل الحركة المستقيمة واما الثاني فلان الخرق والالتيام بالحركة
المستديرة بان يتحرك بعض الاجزاء على الاستدارة في جهة ويتحرك
البعض الاخر في جهة اخرى مخالفة للاولى او يسكن لكن هذه الافاعيل المختلفة
مستحيلة على الفلك لانها لو وجدت لكانت طبيعية او قسرية او ارادية
والكل محال اما الطبيعية فلان الفلك ذو طبيعة واحدة ولا يقتضي الا
شيئا واحدا غير مختلف واما القسرية فلما تقرر عندهم من انه

لا قاسر هناك واما الارادية فلان الفلك ليس طبعه ملائما للآلات
الجسمانية المختلفة التي بواسطتها تصدر تلك الافاعيل المختلفة عن النفس
الفلكية بالارادة فصل في ان الفلك يتحرك على الاستدارة
دائما لان الحركة في قطر الزمان اي التي كان الزمان مقدارا لها
اما ان يكون مستقيمة او مستديرة قد علمت ان الحركة المستقيمة
في عرفهم هي الحركة الاينية مطلقا والمستديرة هي الوضعية ولا
شك ان الترديد بينهما غير حاصر لاحتمال ان يكون الحركة في قطر
الزمان حركة كمية او كيفية والاليق بالكلام فيما بعد ان تحمل الحركة
المستقيمة على ما يقع على الخط المستقيم ويصير مجال المناقشة في الحصر
اوسع لا جائز ان يكون مستقيمة لانها اما ان تذهب
الى غير النهاية او ترجع لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير
متناه وهو السابق لان الحركة اذ الحركة الموجودة ليست بعد والحركة
التي هي بعد ليست موجودة ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت
لكانت تنتهي الى طرف قبل الرجوع فتكون منقطعة بالسكون لان

ما حركتان سكونا لان الموصل في ذلك الطرف موجود حال الوصول
لانه يفصل الوصول عن حال الايصال فلو لم يكن موجودا حال الوصول
استحال ان يفصل الوصول قيل عليه لا نم ان الميل علة الوصول حتى
يلزم وجوده حاله بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب تقارنه مع
المعلول وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه
غير موصل يعني اللاوصول لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين
المتنافيين في جهة اورد عليه الامام بانا لا نم الاستحالة المذكورة
اقول كلامه مبني على ان الميل مبدء الدافع ولعلهم ارادوا بالميل
نفس الدافعة فانه قد يطلق عليها ايضا ولا اشتباه في تلك الاستحالة
قال الشيخ لا تقنع الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان وكيف
يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها
ولا تظن ان الحجر المرمي فوق فيه ميل الى الفعل البتة بل فيه مبدء
من شانه ان يحدث فيه ذلك الميل اذا زال العايق فكما ان الذي
فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه مبدء اللاوصول وكل واحد من الميلين

بعد

بعد الايصال وازالته في اي حال شئت فان الان الوصول وآن
موصل انه لا حال الوصول اي لا يحدث هو فيه لو كان زمانا وان قسم
فحال ما يكون الجسم في احد طرفيه لم يكن واصلا الى المنتهى ومنعه قبل فيه
نظر لانه ان اراد انه لم يكن واصلا وصولا تاما فظاهر لا محذور فيه وان
ارادوا وصولا تاما في الجملة فهم وقد الحد الذي هو منتهى المسافة المنقسمة
لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن الحد بتمامه حدا للوصول
اليه اي اذ لو كان منقسما لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول
به شيئا فشيئا وكذا حال المرور به غير موصل قبل ايضا قد ثبت
ان الوصول آني وهذا يستلزم ان يكون اللاوصول آنيا ايضا لان
رفع الآني آني لا محالة وقد تقرر ان الانطباق والموازاة والمحاذاة
والمماسة والوصول وامثالها آنية تلك لانها الحصل عند انتهاء الحركة
مع ان زوال كل واحد منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد
الجسمين اذا تحرك عن حال الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان
عند الانقطاع حركة ولا يزول عن الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما

وحركة ما لا يحصل الا بالزمان وكذا الى غير ذلك جميع ما ذكرناه واذا كان كل
منها اى الميلين انيا وجب ان يكون بين الانيين زمان لا يتحرك
فيه الجسم والا لزم تعاقب الانيين فيكون الان منطبقا على المسافة والزمان
مركبا من اجزاء لا تتجزى اما الاول فيلزم منه تركب المسافة من اجزاء
لا تتجزى لانطباقها اى المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان
يدل على وجود زمان بين الانيين واما انه لا يتحرك فيه الجسم فلانه
لو تحرك فيه الى ذلك الطرف المذكور فيلزم ان لا يكون الجسم واصلا
في الان الذي فرضناه ان الوصول فيه فيلزم وجود ميل قبل حدوثه
اذ الحركة عنه انما توجد بالميل الثاني واعلم ان الحجة المشهورة هي
ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في ان واذا تحرك عنه بعد كونه
واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له في ان فلا يتم ولا يمكن
اتحاد الانيين والا لكان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب
تغايرهما بالذات وحينئذ يستحيل تتاليهما لكن الزمان بينهما لا استلزام
منه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك

هو الان الذي ذلك الحد ولا عنه وهذه الحجة بعينها تجري في الحدود المفروضة
في المسافة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ الرئيس
في الشفاء بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك ان الان
الذي يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وان يصدق فيه على المتحرك انه مفارق
مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بان المباينة طرف
زمان المباينة اختاروا ان ذلك الان هو بعينه ان الوصول بان يكون
حدا مشتركا بين زماني الحركتين وان عنوا به انا يصدق فيه على المتحرك
انه مباين راجع اختاروا انه مغاير لان الوصول وان بين الانين
زمانا لكنه ليس زمان السكون بل هو زمان الحركة وهو بعض حركة
الرجوع فان كل ان يفرض من زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه
وبين ان ابتداء الرجوع بعض الحركة الرجوع ثم انه اتم الحجة باعتبار
الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في ان
واحد مستحيل ان يجتمع في جسم الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب
ان يكون كل منهما في ان مغاير لان الاخر فبينهما زمان سكون

اقول قد ظهر مما ذكره انه عدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان
اللاوصول انما كان فيما بعيد جدا فلان الحركة كما قطع للزمان
مستقيمة فيكون مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم
انقطاع الزمان فلابد من وجود حركة مستديرة دائمة اذ لا حركة
مستديرة تحتمل الدوام الا حركة الفلك فاذن الفلك اي احد
من الافلاك وهو الفلك الاعظم على رايهم يتحرك على الاستدارة
دائما وهو المطلوب اقول فيه بحث لاحتمال ان يكون لبعض الكواكب
حركة مستديرة على نفسه مستمرة ابدا ويكون الزمان مخصوصا بها
هداية بن قضيع بها ان شبهة تمسك بها بعض الحكماء على انه لابد
تخلل السكون بين الحركتين فلو وجب ذلك فاذا فرضنا ان حبة رميت
جهة الى فوق وتلاقي في الجو جبلا ساقطا يجب ان يماس سطحها
سطحه ويرجع لا محالة فيجب توسط السكون بين حركتيها الصاعدة
والهابطة وذلك يوجب سكون الجبل واللازم باطل اذ كل
عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بصادمة حبة فاجاب بان

الحجر

الحجر المرمية الى فوق عند نزول الجبل شيئا من حركتها الى السكون لا نتفق
الحركة الصاعدة في ان الملاقات وعدم الهابطة فيه اذ الحركة لا توجد الا في الزمان
ولكنه غير ممتنع من حركة الجبل فيه لان سكونهما ان ولا يستمر زمانا فانهما
وان لم يحصل فيهما الميلان لكنهما ليسا في انين متغايرين لكي يكون بينهما
زمان السكون بين حركتيهما في ان الملاقات لعدم تنافيهما الا ان
احدهما وهو الميل الصاعد عرضي والاخر وهو الميل الهابط كما حصل
فيه من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوق يحس منه الدافع ميلا هابطا
هو ميله الذاتي الطبيعي ويحس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة ميلا
صاعدا هو الميل العرضي كما حصل له من جهة الدافع وحركة الجبل ليست
وليس هناك اي بين هذه الحركة التي توجد في زمان وذلك السكون الذي
يوجد في ان هو مبدا ذلك الزمان او ينقطع بعده مانع من اجتماع
ما ذكره بعضهم لتوجيه هذا المقام واقول فيه بحث اذ المراد بالميل
العرضي ان لا يقوم بالمتحرك بل ما يكون وروده وتجاوزه عنه فيما يسمى الحركة
العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط للحجر ليس من قبيل

والفوق بينه وبين الميل الصاعد بالحجر المرفوع بالقسر وقد كان بين ان الجسم لا تماس
الجسم بذاته وهي تحركه اليها وقفة ثم رجعت قبل الوصول الى الجسم وقد نبك
الذي ذكرتم فرض ملاقيها فرض محال ويجوز استلزامه المحال الذي هو وقوف
وقوف الجسم في الجو غير مستحيل بل المستبعد لكن الضروريات الطبيعة تقتضي
امورا استبعدها العقل كان في المثال **فصل** في ان الفلك متحرك بالارادة
لان حركة الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت طبيعية او قسرية لا جائز
ان يكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة
ملايمة وذلك اي كل من الهرب والطلب في الحركة المستديرة
محال لانه لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة المنابة التي يتوهم كل
وضع يتحرك عنها الجسم بالحركة المستديرة فحركته عنها توجه اليها فهو اي الحركة
عن شيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه في الطبع ان قلت لو كان
ترك كل وضع في الحركة المستديرة عين التوجه اليه وذلك الوضع
لاستحالة كون حركة الفلك ارادية ايضا والا لكان شيء ذلك الوضع
مرادا وغيره مرادا في حالة واحدة قلت يجوز ذلك من جهتين فان

بالارادة

مبدأ الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم
الشعور اذ لا يتصور هناك اختلاف في الجهات والاغراض وهنا بحث
لانا لا نسلم ان ترك هذا الوضع هو التوجه الى ذلك الوضع بل الى شيء فرض
انعدام ذلك الوضع واستحالة اعادة المعدوم واما انها ليست طلبا لحالة
طلبا طبيعيا لانه ملائمة فلان كل وضع يتحرك اليه الجسم بالحركة المستديرة
فحركته اليه هرب عنه والتوجه الى شيء بالطبع استحال ان يكون هربا
عنه ولان الطبيعة اذا وصلت الجسم بالحركة الى الحالة الملائمة سكنته
قيل انما يلزم ذلك اذا كانت الحالة المطلوبة امرا وراء الحركة يتوصل
بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة فلا وقد كان ياتي الحركة
ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها لانها لذاتها تقتضي التادي الى الغير
المطلوب ذلك الغير ويمكن ان يقال لا يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك
بواسطة نيل تلك الحالة المطلوبة رتبة وحالة اخرى وهلم جرا الى غير
النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة يستعد لحالة اخرى يطلبها
فلذا تتحرك دائما والمستديرة الفلكية ليست كذلك ولا جائز

الا يكون قسرية لان القسرية على خلاف ميل تقتضيه الطبع فحيث لا طبع
لا قسر فيجب ان لا يلزم من عدم كون حركة مستديرة طبيعية ان لا
يكون له ميل طباعي مخالف لهذه الحركة فصل في ان القوة المحركة للفلك
يجب ان تكون مجردة عن المادة لان القوة المحركة للفلك تقوى على
افعال اي ادوار غير متناهية بحسب العدة ولا شيء من القوى
الجسمانية المتناهية كالقوة في الجسم البسيط المنقسمة بانقسامه
كذلك المحركة للفلك ليست قوة جسمانية وانما قلنا ان القوى
الجسمانية المذكورة لا تقوى على حركات غير متناهية لان كل قوة
جسمانية ذكرنا ما فهي قابلة بتجزي الجسم للتجزي اي الى الاجزاء
كل منها قوة الجزء له اي كل جزء منها بالنسبة الى جزء الجسم تقوى
على شيء نسبته الى اثر كل القوة بالنسبة الى كل الجسم كنسبة جزء
الجسم الى الكل والجزء يقوى على مجموع تلك الاشياء والا لكان
الجزء اي جزء القوة بالنسبة الى جزء الجسم مساويا للكل اي
كل القوة بالنسبة الى كل الجسم واكثر منه في تاثيرها هف او

لعدم

اذ لا تفاوت بين الجسمين البسيطين المتساويين صغرا وكبرا في قبول
الحركة الا باعتبار قوتيهما الحالتين فيهما فاذا قطع النظر عن القوتين كان
الجسمان متساويين في قبول الحركة ولم يكن لزيادة قدر الجسم اثر
في التفاوت هناك الا في المحركين فيجب التفاوت في تحريكهما على
نسبة تفاوتهما ومتى كان كذلك فالمجموع اي القوة كلها لا يقوى
على غير المتناهي لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية
من مبدأ معين او على جملة غير متناهية والثاني باطل اذ المجموع تقوى
من ذلك المبدأ على ما هو ازيد منه فيلزم الزيادة على الغير المتناهي
المتسق النظام هف قيل لعله انما قيد غير المتناهي بالمتسق منتظما
النظام لان الزيادة على غير المتناهي اذا لم يكن الانتظام
غير المستحيلة كالشهور والسنين الا ظهر فانها غير متناهية مع
ان الشهور اكثر من السنين وكذا الحكم الالوف المتضاعفة والآحاد
المتضاعفة الغير المتناهية وتوضيحه ان المراد بكون الغير المتناهي
متسق النظام ان يكون امتدادا واحدا متصلا في نفسه

ولا يلزم من اتصال الزمان في نفسه اتصال الشهور والسنين لأنها
يحصلان إلا باعتبار العدد العارض للأجزاء المفروضة للزمان ولا
يتصور الاتصال والاتساق وما قيل من أنه يرد عليه ما لا يندفع
عنه وهو أن الاتساق ولا توجد في أجزاء الحركة أقول يمكن دفعه
بأن المطلوب موقوف على الاتساق الحركة في نفسها وهو حاصل ولا
ينافيه عدم اتساقها باعتبار العدد العارض للأجزاء المفروضة
وقد يقال يمكن أن المراد بالاتساق عدم الانقطاع ويعني بالزيادة
على غير التناهي العدم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه
وذلك لازم فيما نحن فيه لتعرض وقوع الحركتين من مبدأ واحد ويكون
هذا القيد احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة التناهي فإنها
غير مستحيلة وإنما قد تسلسل من الحوادث الغير المتناهية المبتدئة أي
من مبدأ يوم مثلا في أحدهما من يوم آخر قبل ذلك اليوم أو بعده
والدليل على هذا أن المص لم يذكر قيد كون الزيادة في جهة عدم
التناهي ولا بد من ذكره إذا ذكرنا أن الزيادة بدونه غير مستحيلة

والآخر من يوم صح

وأما

وأما الاتساق بمعنى الاتصال وإن كان لا وجه لذكره فيه لعدم الاحتمال
بدونه إلا أن المص ترك ذكره لظهوره في الحركة أقول الزيادة غير متناه
على غير متناه إنما يستحيل إذا كانا متمادين من مبدأ هما واحد فإن
لم يكونا متمادين كأعداد الشهور والسنين أو لم يكن مبدؤهما واحد
كما إذا اعتبر خطا غير متناه مبدؤه وسط خط كذلك فلا استحالة في الزيادة
المذكورة ولا يبعد أن يكون قوله المتسق النظام إشارة إلى هذين
القيدين وقد يقال لا نسلم أن التفاوت واقع في الطرف المقابل
للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز أن يقع التفاوت في خلال
الحركتين في السرعة والبطء فعلم أن الجزء يقوى على جملة متناهية والجملة
مشرقة الجميع لا يقوى على غير المتناهي لأن انضمام المتناهي إلى المتناهي
بمراتب متناهية لا توجب اللاتناهي وإن كانت مراتب الانضمام
متناهية لأن القسمة لاجل الحكمة للجسم متناهية وما قيل فيه أن الجسم
قابل للقسمة إلى غير النهاية فقد سبق تحقيقه وحله لا ينافي ما ذكرنا
فثبت أن كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات فهو متناه

فصل في ان المحرك القريب اي بلا واسطة لحركات الفلك قوة
جسمانية نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال الينا وفي ان كل منها محل
ارتسام الصور الجزئية الا ان الخيال مختص بالدماغ وهي سارية
في جرم الفلك لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض ولمية
وليس نفسا منطبعة واعلم انهم اختلفوا في ان محركات الافلاك الجزئية
للكواكب السبع السيارة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها
مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكوكب
اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة
منبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح
والاعضاء الباقية وعلى هذا يكون النفوس الفلكية تسعا ثنتان للفلك
الاعظم وفلك البروج وسبع للسيارة وافلاكها وذهب
الشيخ ومن تابعه الى ان كل فلك من الافلاك الكلية ذو نفس
محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات
وضعية على انفسها فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك
والكواكب

والكواكب جميعا لان التحريكات الاختيارية يعني الارادية الجزئية لا
تقع الا عن ارادة ما يتبعه في الاغلب شوق الى طلب امر ملايم
ويسمى شهوة او الى دفع امر منافر ويسمى غضبا ويدل على مغايرة
الارادة للشوق كون الانسان مريدا للتناول ما لا يشتهيه كا
في دواء البشيع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يترتب على
تصور انفع او الفرار من غير توسط شوق هناك او غيره
لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية ثم ذلك
الشوق منبعث عن تصور ذلك الامر الملايم او المنافر من حيث
انه ملايم او منافر تصورا مطابقا او غير مطابق اما ان يقع عن
تصور كلي او جزئي لا سبيل الى الاول لان التصور الكلي نسبته الى
جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات
الجزئية دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح فمبدأ الحركات
الارادية له تصورات جزئية قيل لو كان المعتبر في صدور
الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان التصور من حيث

انه يشبع من فوقع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث
السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا معينا في هذا المحل وفي
الوقت هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كان ثابت الوقا
لا يكون الا كليا واما على تصور هذا السواد من حيث تشخصه الذي
عن فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده
على تصور هذا التصور كان دورا واجيب عنه بان ادراك الجزئي قبل
وجوده موقوف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله
في الخارج هو الذي يتوقف على تصور الفاعل اياه المتوقف
على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال
مبدأ لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور فحاصله ان تصور هذا الجزئي جسماني فهو
هذا لا يصح على الاطلاق اذ الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد
صرحوا بان الجزئيات المجردة ترتسم في النفس لان الصورة
الجزئية ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي اكبر فاما ان يكون
الاختلاف في الصغر والكبر او لاختلاف في محل المدرك قبل جهر

ثم الجواز ان يكون الاختلاف في الاعراض كالشكل والسواد والبياض
وجب ان المفروض تساويهما فيها واقول التساوي في هذه الاعراض
بالشخص ممتنع ومجرد التساوي في ماهيات الاعراض لا يستدعي
المناقشة لاحتمال ان يكون الاختلاف في التشخص لا سبيل الى الاول
لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد ولا سبيل الى الثاني لان الصور
المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان يكون ماخوذة من خارج فبقي القسم
الثالث فيكون الصورة الكبرى منهما مرتسمة في محل من المدرك
غير ما ارتسمت فيه الصغرى فينقسم المدرك كما هو في الوضع كما
هذا شانه فهو جسماني قيل قد ثبت بالبرهان ان القوة الجسمانية
لا تقوى على التحريكات الغير المتناهية والنفس المنطبعة للافلاك
قوة جسمانية فكيف صدرت عنها هذه التحريكات الغير المتناهية
الفلكية وهذا الا تناقض صريح واجيب بان مبادي الحركات
هي الجواهر المفارقة بواسطة الجسمانية المنطبعة في اجرامها
والبرهان انما قام على ان القوة بنفسها الجسمانية لا يكون

بمؤثرة آثاراً غير متناهية لا على التوالي الا بان يكون لها واسطة في صدور تلك
الآثار ورُدّ بانه لا يجوز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية حتى يكون لها
واسطة في صدور الآثار لانتهائها بل يجوز ايضاً كونها مبادي لتلك
الآثار لا انها المباشرة لتلك التحريكات عندهم واذا كانت
واسطة فلتجز النفس ان يباشر استقلالاً وقد يجاب ايضاً بان هذه
التحريكات الغير المتناهية صادرة عن النفس المنطبعة بواسطة ارادتها
الانفعالات الغير المتناهية عليها من النفس المجردة والثابت
بالبرهان امتناع صدور التحريكات الغير المتناهية من القوة
الجسمانية ابتداءً من غير واسطة وذلك لا ينافي صدور التحريكات
الغير المتناهية عنها بواسطة الانفعالات الغير المتناهية الطارية
عليها من غيرها

الفن الثالث في العنصريات

وهو مشتمل
على ستة فصول

فصل

في البسائط العنصرية وهي اربع
بالاستقراء اذ العنصر اما بارد او حار وعلى التقديرين اما
رطب واما يابس فالبارد الرطب هو الماء والبارد اليابس
هو الارض والحار اليابس هو النار والحار الرطب هو الهواء و
العنصر في اللغة العربية هو الاصل كالاسطقس في اللغة اليونانية
وهذه الاربعة من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى
اسطقسات ومن حيث انها ينحل اليها المركبات تسمى
عناصر ومن حيث يحصل بتفاعلها عالم الكون والفساد تسمى اركاناً
ومن حيث ينقلب كل منها الى الآخر يسمى اصول الكون والفساد و
وكل واحد منها كالخالي عن صورة الآخر في صورته الطبيعية لو عدمه والا
لتعين كل واحد منها بالطبع حيز الآخر المناسب تركيب كل
اذ لا يلزم توافق الكل عند عدم الشيء لغاية الكل والتالي باطل
اذ كل واحد منها يهرب بالطبع عن حيز غيره فالمقدم مثله وكل واحد
منها قابل للكون والفساد والصور المحتملة للانقلابات اثني
عشر حاصلة من مقابلة كل من الاربعة مع الثلاثة الباقية
فستة منها لا واسطة فيها وهي انقلاب احد العنصرين
التي من الآخر بغير انقلاب الارض ماء وبالعكس والماء

هواء وبالعكس مثل الهواء نارا وبالعكس وهي التي تمر في الكلام لبيانها واما الثلثة
الباقية فبعضها لا يحصل الا بواسطة واحدة يعني انقلاب الارض هواء او
بالعكس والماء نارا وبالعكس وبعضها لا يحصل الا بواسطتين يعني انقلاب
الارض نارا وبالعكس هذا ما اشتهر منهم وقال الشيخ ان الصاعقة تتولد
من اجسام نارية فارقتها سخونتها وصارت لاستيلاء البرودة
على جواهرها متكاثفة ظلمة مع ما ذكره لكان الاجزاء النارية متخلخلة
والاجزاء ارضية صلبة بلا واسطة وايضا قد صرحوا بان النار القوية
تحيل الاجزاء الارضية نارا الا ان الماء الصافي ينقلب في زمان قليل
حجرا يقرب منه في الحجم فلا مجال لان يتوهم ان فيها ارضية انعقدت
حجرا بعد ذهاب الماء بالتبخر والنضوب قيل في ذلك معاين في جبل
سنه كوه وهي من بلدة مراغة من بلاد اذربايجان وهو
حجر امر او بحجر يتحلل الى الجليد الاكثرية ماء وذلك بتقطره ملما ما
بالامرار او بالتسخين ماء كجري مجرى الملح كالنوشادر ثم اذا
بترابا او قد يتى ارباب الاكسير يتخذون منها ماء جاره وكلوه

فيها اجساما صلبة حجرية حتى يتخذ منها اجارية وكذا الهواء ينقلب ماء
كما ترى في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء لشدة البرودة ويصير ماء ويتقاطر
دفعة من غير ان ينساق اليها سحاب من موضع اخر او ينعقد من
بخار متصاعد والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك في جبل طبرستان
وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك
كثيرا والماء ايضا ينقلب هواء بالحر كما يشاهد في الثياب المبلولة
المطروحة في الشمس وعند غليان القدر وكذا الهواء ينقلب نارا كما
في الكور الحدادين اذا سدت المنافذ التي يدخل فيها الهواء
الجديد والح في النفخ والنار ايضا تنقلب هواء كما يشاهد في
المصباح فان ما ينفصل عن شعلته لو بقيت نارا لرأيت واحرق
سقف الخيمة فاذن انقلب هواء وايضا النار الكائنة في كور
الحدادين تنطفي ويصير هواء وتحول ايضا الكيفيات العنصرية
زائدة على الصور الطبعية لانها تستحيل في الكيفيات كتسخن الماء
والتبرد مع بقاء الصورة الطبعية بذواتها ولو كانت ا

الكيفيات تنقص الصور الطبيعية لاستكمال ذلك لا يخفى عليك انه اذكره بغير
ذلك في جميع الكيفيات تلك سائر العناصر والبسائط سواء كانت حقيقية
او اضافية ليشمل الكلام المزاج الثاني ويكون التعريف للمزاج جامعا
حتى تنقص حقيقة وتمانعت في المركب وفعل بعضها في بعض تقوى اما
اي بكيفية ما الاستعارة قيل المراد بتصغير الكيفيات ههنا هو كال الذي
مطلق لا تصغير الحقيقي المصطلح الذي يكون بين اشيائين في غاية ا
الخلاف والا لم يكن الكلام شاملا ولا للمزاج الثاني كمزاج الذهب
الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت لان مزاج الزيبق ليس في غاية
البعد عن مزاج الكبريت لتشابههما ورد ذلك بانه لا حاجة الى
حمل الكلام على خلاف المصطلح فان المركبات بعضها حار و
بعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس وكان ان يكون
السواد والبياض على الاطلاق تضادا وغاية الخلاف كذلك بين
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكثير كل واحد منها سورة
كيفية الآخر اظهر ان مذهبه ما ذهب اليه بعض المحققين من ان

الفاعل

الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة الكيفية لا نفسها
فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة لكن لا بان يكون سورة البرودة
والبرودة تكسر سورة الحرارة وانكسار سورة البرودة لا بان
يكون سورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا
امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته وكذلك انكسار
سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس
البرودة اذ الماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة
تكسر سورة حرارتها فيحصل كيفية متوسطة توسطا ما بين الكيفيات
المتضادة بحيث يستحر بالقياس الى البرودة ويستبرد بالقياس
الى الحرارة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة متشابهة في اجزائه
يعني يكون الحاصل من تلك الكيفية في كل جزء من اجزاء المركب مماثلا للحاصل
في الجزء الآخر متساوية في الحقيقة النوعية غير متفاوتة الا بالمحل
المزاج فصل في كائنات الجو اي ما يحصل من العناصر بلا مزاج
ووجه التسمية ان اكثرها يحدث في الجو اي ما بين السماء والارض

اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء
البخار وهي اجزاء هوائية يمازجها اجزاء صغار مائية تلطفت بحرارة
لا تتمايز منها في الحس لغاية الصغر تصاعدها الى ما يجاور الارض من الهواء
كيفية البرد فيه الا ان قيل هذه المقدمة ليست قليلا لا قلما يجري
تصيد ما في اثناء البحث حيث قال فان كان كثيرا فقد ينعقد سحابا
ماطرا اقول لكن توجيه الكلام بوجه لا يكون هذه المقدمة مستدركة
ههنا بان نقول قد ذكروا ان الهواء اربع طبقات الاولى ما يجاور
مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل
ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما
الثانية الهواء الغالب وهو التي يحدث فيها الشهب الثالثة
الهواء البارد المختلط بالابخرة المائية ولا يصل اليه شعاع
الشمس بانعكاس من وجه الارض ويسمى الطبقة الزمهريرية وهي
منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق الرابعة الهواء
الكثيف الذي يصل اليه شعاع الشمس وطبقتان الاولى

منها

منها مجاورة للنار والاخرى للارض فحاصل كلامه ان كلا من طبقتي
الاخرين يستفيد كيفية البرد من مخالطة الابخرة لوصول اثر شعاع
الشمس اليها بانعكاس ثم الطبقة الثالثة التي ينقطع عنها اثر شعاع
الشمس تبقى باردة فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف لوا
البرد فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر للثقل كما
من التكاثف والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان
كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها او لا
يصل قبل اجتماعها بل يصل بعده فان وصل قبل اجتماعها ينزل
ثلجا وان لم يصل قبل اجتماعها بل وصل بعده ينزل بردا الفتح الا
واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة الحرارة
الموجبة للصعود فان كان كثيرا فقد ينعقد سحابا ماطرا اذا جاءه
بردا كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض
الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة عليه
وكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان في تحته من اهل

القوية ان كانت هناك يطرونه وقد لا ينعقد ولكنها تبرد وترفع بادنى حرارة
فيصل اليه لكثرة لطافته وان كان قليلا فاذا ضربه البرد اي برد الليل
فان لم يجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة
الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد
فيحصل منه الاقسام المذكورة ولذا قيد المصنف السبب فيما سبق
بالكثرة واما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان هو اجزاء نارية
يخالطها اجزاء صغار ارضية تلطفت بالحرارة لا تمايز بينهما في الحس
لغاية الصغر اذا ارتفع مع البخار مختلطين وانعقد السحاب
من البخار واحتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد من الدخان
الى العلو لبقاء حرارته او نزل الى السفل لزوالها يمزق السحاب
في صعوده او نزوله تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هايل هو الرعد
بتمزيقه وتخلخله وان اشتعل الدخان لا فيه من الدهنية بالحركة
العنيفة للحرارة كان برقا ان كان لطيفا وينطفي بسرعة
وصاعقة ان كان غليظا ولا ينطفي حتى يصل الى الارض واذا

وصل

وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة
فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب
وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل
فيدكه دكا واما الرياح فقد يكون سببها ان السحاب اذا انفصل لكثرة
البرد اندفع الى السفل فصار ليستخفه بالحركة وتحلل الاجزاء الهوائية
في اثنائها هواء متحركا اي ريحا وايضا يتموج الهواء بالاندفاع المذكور
فيحصل الريح وقد يكون الاندفاع لعروض سبب تراكم السحب وبرد جهتها
او لاختلاف فهارة القوام فيدفع الكثيف الرقيق فيعصر السحاب من جانب
الى جهة اخرى وقد يكون لانبساط الهواء بالتخلخل من جهة اي ازدياد مقداره
بدون انضمام جسم اخر اليه فاندفاع من جهته الى اخرى فيندفع ما يجاوره
وذلك المجاور ايضا يدافع ما يجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك
الدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما فيقف وقد يحدث ايضا من تكاثف الهواء
لانه اذا صغر حجمه يتحرك الهواء الى ورائه ضرورة امتناع الخلاء وقد يكون
بسبب برد الدخان المتصعد الى الطبقة الزمهريرية ونزوله ومع

الرياح ما يكون سود اي متشكلة بكيفية سموية محرقة قد ترى فيه
حمرة شعل النيران لاحتراقه لنفسه بالاشتعال دقيق باختلاط بقية
مادة الشهب او الرعود بالارض لحارة جداً وقد يحدث شيئاً مختلفة
الجهة دفعة فيندفع تلك الرياح الاجزاء فينضغط تلك الاجزاء بينها
مرتفعة كانها تلتوي على نفسه وهي الاعصار واما قوس قزح فهي
انما يحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء رشية
صغيرة صقيلة متقاربة غير متصلة مستديرة اي واقعة على هيئة
الاستدارة وبيانه انه اذا وجد تلك في خلاف جهة الشمس الاجزاء
المذكورة على وضع ينعكس الشعاع البصري عن كل منها الى الشمس
وكان وراء تلك الاجزاء جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت
الشمس قريبة من الافق وادبرنا عن الشمس ونظرنا الى تلك الاجزاء
وانعكس شعاع البصر عنها الى الشمس فيرى في تلك الاجزاء
ضوؤها دون شكلها لانا نعلم بالتجربة ان الصيقل الذي ينعكس
منه شعاع البصر اذا صغر جداً ادى الضوء واللون دون الشكل فكانت

تلك

تلك الاجزاء على هيئة قوس مستقيمة اقل من نصف الدائرة وبحسب ارتفاع
الشمس ينقص هذا القوس لانعكاس الاجزاء التي ينعكس منها الاشعة البصرية
الى الشمس من الطرفين وانما احتاج حدوثها الى ان يكون وراء تلك الاجزاء الرشية
جسم كثيف ليصير كالمرآة فان الشفاف لا يرى فيه شيء اذا كان وراءه
شفاف آخر وانما قيد بكون الشمس قريبة من الافق فلان الاجزاء الرشية
الكائنة في الجو للطافتها تتحلل سريعا بادنى سخونة تحصل من شعاع
الشمس فان قلت لم صح ذلك الرؤية في الجو احيانا على غير مستديرة
على الوان قوس قزح بان اجتماع الاجزاء الرشية المذكورة على غير
هيئة الاستدارة قلت لما تقرر في المناظر انه لا بد من تساوي
زوايتي الشعاع والانعكاس فاذا اجتمعت تلك الاجزاء على غير هيئة
الاستدارة لم ينعكس الشعاع من كل منها الى الشمس كما لا يخفى على من له
تخيل صحيح واختلاف الوانه بسبب اختلاف ضوء النير والوان الغمام
المختلفة وقد تكون الناحية العليا منها لاقربها الى الشمس قوي فيه
الاشراق فيرى احمر ناصعا واما الناحية السفلى فلما بعدت عنها

كان شديد الإشراق فيرى فيها حمرة تقرب إلى السواد وهو الارجواني
وما توسط بينهما فإنه لون متولد من هذين اللونين وهو الكراثي
هذا بأن الكراثي لا يناسب شيئا من اللونين بل هو متولد عن الصفرة
والسواد وبالجملة سبب اختلاف ألوانها لو كان شيء من اختلاف أجزائها
بالقرب والبعد مقيسا إلى الناظر كان الانتقال من أحد اللونين إلى
الآخر على سبيل التدريج فلم يكن الألوان الثلاثة متشابهة الأجزاء
عند الحس قال الشيخ لست أحصر وأما الهالة فإنها إنما تحدث
الدائرة حول القمر
من ارتسام ضوء النير في أجزاء رشية صغيرة صقيلة متصاغرة غير
متصلة مستديرة حول النير وبيانه أنه إذا وجد بين الناظر
والنير الأجزاء المذكورة على وضع ينعكس الشعاع البصري من كل
منها إلى النير ونظيره تلك الأجزاء فيرى في كل منها ضوء النير دون
شكله كما سبق فكان مجموعها على هيئة دائرة تامة أو ناقصة وهي
الهالة ويدل على حدوث المطر لدلالتها على رطوبة الهواء وإذا
اتفق أن توجد سحابتان على الصفة المذكورة إحداهما تحت الأخرى

حدثت

حدثت هالتان هالة تحت هالة ويكون التحتانية أعظم لأنها أقرب إلينا
وزعم بعضهم أنه رأى سبع هالات معا واعلم أن هالة الشمس يسمى
الطفاوة بضم الطاء ونادرة جدا لأن الشمس تحلل السحب الرقيقة وقد
حكى الشيخ في الشفاء أنه رأى حولها تارة هالة تامة وتارة هالة
ناقصة على ألوان قوس قزح وأما الشهب فسببها أن الدخان إذا
بلغ حيز النار وكان لطيفا غير متصل بالأرض اشتعل فيه النار
فانقلب إلى النارية وتلهب بسرعة حتى يرى كالمنطفئ بيانه
على ما ذكره المحقق في شرح الإشارات أنه يشتعل طرفه الأعلى أولا
ثم يذهب الاشتعال إلى آخره فيرى اشتعاله ممتدا على سمت الدخان
إلى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهب فإذا استحال الأجزاء الأرضية
نارا صرفة صارت غير مرئية فظن أنها طفئت وليس كذلك بل طغى
غلظ
وإن كان الدخان غليظا لا ينطفئ النار أياما وشهورا بقدر
ويكون على صورة ذؤابة أو ذنب أو رمح أو حيوان له قرون وحكى
أن بعد المسيح بزمان كثير ظهر في السماء نار مضطربة من ناحية

انقطب انفتاحها وبقيت بقيته كلها وكانت الظلمة في العالم من تسع ساعات
من النهار الى الليل حتى لم يكن احد يبصر شيئا وكان ينزل من الجو
شبه الهشيم والرماد وان اتصل الدخان بالارض واشتعل النار منه
نارا فان الارض يسمى حريقا واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان
البخار اذا احتبس في الارض يميل الى جهة ويبرد بها اي بالارض
فينقلب مياها مختلطا باجزاء بخارية فاذا كثر البخار بحيث لا
يسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منها العيون
قال ابو البركات ان السبب في العيون والقنوات وجريان
مجاريها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار لانا نجدها تزيد
بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الاهوية والابخرة
المنحصرة في الارض لا مدخل لها في ذلك واحتج بان باطن الارض في
الصيف اشد بردا منه في الشتاء فلو كان السبب هو
استحالتها لوجب ان يكون العيون والقنوات ومياه الابار
في الصيف ازيد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك

مع ما دلت عليه التجربة واجيب بان السبب الذي ذكره صاحب
المعتبر معتبر لا محالة الا انه غير مانع من اعتبار السبب الذي ذكره المعلم
واحتجاجه في المنع انما يدل على انه لا يجوز ان يكون ذلك هو السبب
التام لا على انه لا يجوز ان يكون ذلك سببا في الجملة واذا غلظ البخار
لا ينفذ في مجاري الارض او كانت الارض كثيفة عديمة المسام
اجتمع طالبا للخروج ولم يمكن النفوذ فزلزلت الارض وكذا الريح والدخان
وربما قويت المادة على شق الارض فيحصل صوت هائل وقد يخرج نارا
لشدة الحركة المقتضية لاشتعال البخار والدخان الممتزج حال طبعه
لدهنيتهما **فصل** في احوال المركب التام وهو الذي له صورة
نوعية تحفظ تركيبها فاما ان يكن له نشو ونما اولا فالثاني هو المعدني
والاول اما ان يكون له حس وحركة ارادية اولا فالثاني هو النبات
والاول هو الحيوان وقد يتوهم في تعليل عدم ان المعدني والنبات
ليس لهما حس وحركة ارادية وان المعدني ليس له تغذ ونمو غاية عدم
الوجدان وانه لا يدل على العدم ولذا قال شارح التلويحات

المركب ان تحقق كونه ذا حس وارادة فهو الحيوان والا فهو فان تحقق كونه
ذا نماء فهو النبات والا فهو المعدني وقد يتشكك في شعور النبات
واختياره في الحركة بما يشاهد من ميلانه من سمت استقامته في الصعود
اذا كان هناك مانع فانه قبل ان يصل الى ذلك المانع يعوج عنه اذا
جاوزه عاد الى ملك الاستقامة وفي شجرة النخل واليقطين امارات
شاهدة بذلك وقد يتشكك ايضا الاعضاء المعدنية بما ظهر في المرجان من
هيئة النبات الاخرة والادخنة المحتبسة في الارض اذا كثرت تتولد عنها
امور اذا لم يكن كثيرا واختلطت بضروب من اختلاطات مختلفة
والكيفيات تكون منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار على الدخان
تتولد الشب والبلور والزيبق والرصاص لما هو اما ابيض وهو القلعي
او اسود وهو الاسرب واذا اطلق الرصاص يريد به الابيض
وغيرها من الجواهر الشفافة فقيل في عد الزيبق والرصاص من هذا القسم
نظر لان الرصاص من الاجساد السبعة التي تتولد من امتزاج
الزيبق والكبريت ولانه لا شفيف فيه واما الزيبق فلانه لا شفيف فيه

ايضا ولا تغتر بما عندهم انه متولد من جسم مائي خالطه اجزاء كبريتية في غاية
اللطافة مخالطة شديدة بحيث لا يوجد له سطح الا وهو مغشى بغلاف
من الاجزاء الكبريتية كالقطرات الواقعة على تراب هباء فانه يستحيل قطرا
غاية استحالة بحيث يصير كل قطرة منها مغشاة بغلاف ترابي وان
غلب الدخان يتولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر مع اختلاف
بعض هذه اي الزيبق مع بعض اي الكبريت وتولد الاجسام الارضية
اي الاجساد السبعة المنطرقة وهي القابلة للضرب المنطرقة بحيث لا
تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع الى عمقها وتنبسط مثل الذهب
الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني والاسرب
والقلعي **فصل** في النبات وله قوة اي صورة نوعية عديمة الشعور
عند الاكثر تحفظ تركيبه وتصدر عنها حركات النبات في الاقطار
المسماة بالنمو وافعال مختلفة بالات مختلفة قيل كان الواحد لا يصدر
عنه الا فعل واحد مختلف الا بالات فيه نظر لان قولهم الواحد من حيث
هو لا يصدر عنه الا واحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر

عن الوحدة فانه لم يتحلل الا بالجهات الثلث سواء كانت تلك الجهات
الالات او غيرها ويسمى نباتية وهي كمال وهو ما يتم به النوع اما
في ذاته كهيئة السرير فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير حد
ذاته الا بها او في صفاته كالبياض فانها كمال للجسم الابيض لا
يكون في شيء الا بالاول كمال اول وما الثاني كمال ثاني للجسم الطبيعي
ليس المراد به هنا ما يقابل الجسم التعليمي بل ما يقابل الجسم الصناعي
واحترز به عن مثل هيئة السرير ومنهم من رفع طبيعي على انه صفة
لكمال احتراز عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا
يحصل بصنع الانسان كما في السرير وقد يكون طبيعيا لا صنع فيه
آلي يجوز جره على انه صفة جسم اي جسم مشتمل على الالة ورفعه
على انه صفة كمال اي كمال في ذواته واحترز به عن صور البسائط والمعدنيات
من جهة ما يتولد وينمو ويغتذي فقط واحترز به عن النفس الحيوانية
والانسانية فلها قوة غاذية لاجل بقاء الشخص وهي القوة
التي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي فيه فتلصق تلك القوة

ذلك

بدل

ذلك الجسم الشاكلة بدل ما يتحلل عنه بالحرارة الغريزية او غيرها ولها قوة
نامية لاجل كمال الشخص والقياس النامية لكنهم راعوا شاكلة الغاذية
وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه زيادة في الاقطار طولا وعرضا
وعمقا قيل احترز به عن الزيادة الصناعية فانها لا تكون في الاقطار
الثلثة لان الزيادة الصناعية في بعض الاقطار توجب النقصان
في بعض الاخر وفيه نظر لان زيادة الجسم المغتذي في الاقطار
بانضمام الغذاء اليه لا تنفع اذا كان كذلك فقوله في الزيادة
الصناعية ايضا اذا اخذت الصانع الى الشمعة مقدارا من
الشمع حصلت الزيادة في الاقطار الى ان يبلغ كمال النشو
يخرج به مبدأ السمن والورم اذ ليس غايتهما بلوغ الجسم الى
كمال النشو وقيل وهما خارجان بقوله على تناسب طبيعي
اي نسبة تقتضيها طبيعة المحل وقد يتأتى السمن والورم خارجان
بقوله في اقطاره طولا وعرضا وعمقا اما السمن فلانه لا يزيد
في الطول بل في العرض والعمق واما الورم فلامتناع توهم

القلب بالاتفاق وتورّم العظام عند الاكثر فهذا قول فيه بحث لان
المفهوم من زيادة الجسم في اقطاره الثلثة ان تزيد مجموعه من حيث
هو مجموع لا ان يزيد كل جزء من اجزائه وقد صرح بعض المحققين بان
السمن يزيد في الطول ايضا واما قوة مولّدة لاجل بقاء النوع وهي
التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا وتجعله مادة ومبدأ لمثله اي
شخص من جنسه شبيه بالنبل واعلم ان لها ثلث قوى احديها
ما يحيل الدم المستعد للمنوية منيا في الانثيين وثانيها ما تحيل
جزء المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم بعضو مخصوص بان يحيل
بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية الى غير ذلك والمولّدة
مجموع هاتين القوتين فوحدتها اعتبارية وثالثها ما يصور مواد
الاعضاء بصورها اللائقة بها وتسمى مصوّرة وقد ذهب المحقق الطوسي
الى ان صدور التصوير عن قوة عديم الشعور محال وكان الشيخ ايضا
ذهب الى ذلك فلذا لم يذكر المصورة ههنا والغاذية تجذب
الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله ولها خوادم اربع قوة جاذبة

وماسكة

وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل ثم بعد ان تميز الغاذية والهاضمة واكثر
الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء
المتأخرين لم يفرقوا بينهما وغاية الفرق ان القوة الهاضمة
يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت
جاذبة عضو شيئا من الدم فامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم
صورة نوعية فاذا استحال شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة
وحدثت له صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا
للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث
هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداده للصورة الدموية
في الانتقاص ويأخذ استعداده للصورة العضوية في الاشتداد
ولا يزال الاول ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي الى الحد
يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث ثم هي العضوية
فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحال الاولى هي فعل القوة
الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغاذية واورد عليه انه لم يجوز ان

يكون حصول الكل ليس بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد شيء منه لما ثبت استعداد
كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء
له تغيرات كثيرة بحسب ابتداء الهضوم بعضها تغير في الكيف فقط وبعضها
تغير في الصورة النوعية ايضا ولما جاز ان يكون تلك التغيرات الكثيرة بقوة
واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون التغير الى الصورة العضوية ايضا بتلك
القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية
كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية و
النامية تقف عن الفعل اولا حين كمال النشو وتبقى الغاذية تفعل
الى ان تعجز فيعرض الموت قيل هذا دليل على ان الشيخ الرئيس ههنا على التجوز
ويحتمل ان يكون هناك قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة
والضعف فيحصل بحسبه من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل منه
وذلك في سن النشو الى قريب من الثلثين ثم ان يتطرق اليها
شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف
الى قريب من الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل

ما يساوي

ما يساوي التحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني القريب
من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى اخر العمر

فصل في الحيوان وهو مختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي
آلي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة اقول
ههنا بحث لانه ان اراد الآلي من جهته بد من الاين فقط على ما
في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آلية من جهة
افعال النباتية ايضا وان اراد الآلي من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف
بالنفس الناطقة فالمناسب ان يقول من جهة ما يفعل الافعال
النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة
فقط اللهم الا ان يقال انه ذهب الى ما زعم بعضهم من ان بدن الحيوان
يشتمل على صورة معدنية لحفظ التركيب وعلى نفس نباتية للتغذية
والتنمية والتوليد وعلى نفس حيوانية للاحساس والحركة الارادية
ولا يرد مثل هذا على تعريف النفس النباتية لانها وان صدر
عنها اثر الصورة المعدنية وهو حفظ التركيب لكنها ليست التي

~~عن جهة قبلها باعتبار يكفيهم من الاثار قوة مدركة ومحركة اما المدركة فهي~~
~~اما في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس~~ والمراد ان المعلوم
لنا من الحواس الظاهرة خمس لان حكما بالتحقق في نفس الامر او التحقق
فيمكن ان يتحقق في نفس الامر حاسة اخرى لبعض الحيوانات
وان لم نعلمها كما ان الاكمه لا يعلم قوة الابصار والعنين لا يعلم
لذة الجماع السمع وهو قوة في العصبة المفروشة في مؤخر الصماخ
التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء المتكيف بكيفية الصوت
لتموج حاصل من قرع او قلع عنيفين مع مقاومة المقروع
للقارع والمقلوع للقالع الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة
المودعة فيها وكذا اذا كان الهواء قريبا منها وليس المراد بوصول
الهواء الحامل للصوت الى السامعة ان هواء واحدا بعينه يتموج
ويتكيف بالصوت ويوصله اليها بل ان ما يجاور ذلك الهواء
المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا
الى ان يتموج ويتكيف الهواء الراكد في الصماخ فتدركه ا

سوراخ

لشامه

السامعة والبصر وهو قوة في ملتقى عصبتين نابتتين من مقدم الدماغ مجوفتين
تتقاربان حتى تتلاقيان وتتقاطعان تقاطعا صليبيا ثم تتفرقان الى
العينين فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
يبصر بمجمع النور والمذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب
الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من العينين على هيئة مخروط
راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم
فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه
مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه
ثم تمتد متفرقة الى المبصر فينطبق على المبصر اطراف تلك الخطوط فما
المبصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذا يخفى عن البصر المسامات
التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان
الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك
على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة
مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع
ارتسام

مانند آنكه ترسايان بر گردن بندند

تقاطعا صليبيا بدين شكل ✕

وهو الحق عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره قالوا ان مقابلة
المبصر للباصرة توجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا
يكون الابصار بانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لا
نطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى الملتقى
العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي
الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض
الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان
الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك
والثالث مذهب طائفة من الحكماء فهو ان الابصار ليس بالانطباع
ولا بخروج الشعاع بل ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي
يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار
وثانيها الشم وهو قوة في زائدتين نابتتين من مقدم الدماغ شبيهتين
بحلمتي الثدي والجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة وذي
الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى الآلة

کاور

بمجاورتها من غير ان ينفصل منه شيء وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الا
جزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل انه يصل من ذي الرائحة اجزاء من جوهره تخالطه في
الهواء ولا يخرج الفصل والذوق وهو قوة في العصب المفروش على جرم ا
اللسان الى الاحتياج وادراكها بتوسط الرطوبة اللعابية بان يخالطها اجزاء
لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس
ح هو كيفية ذي الطعم ويكون ذلك الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجواهر الحاملة
للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص و
حدها فيكون المحسوس كيفيتها واللمس وهو قوة في العصب المخالطة لاكثر البدن
وذهب الجمهور الى انها قوة واحدة وقال كثير من المحققين ومنهم الشيخ
انها اربع قوى حاكمة بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة وا
وبين الصلابة واللين وبين الخشونة والملاسة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة
واما التي في الباطن فهي ايضا خمس بالاستقراء الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة
والمتصرفة وعد جعلها من المدركة مع ان المدركة منها الحس المشترك وا
لوهم فقط لان الباقية معينة على الادراك واما الحس المشترك فيجمع

باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف
الاول من تجاويف الثلثة التي في الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس
الظاهرة فهولاء جواسيس لها ولذا يسمى حسا مشتركا وبه انا
نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الدائرة بسرعة
خطا مستديرا وليس ارتسامهما اي الخط المستقيم والمستدير في البصر
اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والشعلة فاذن
ارتسامهما انما يكون في قوة اخرى غير البصر ترتسم فيها الصورة
القطرة والشعلة وتبقى قليلا ريثما يتصل الارتسامات البصرية
المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون
ذلك لاتصال الارتسام في الباصرة بان ترتسم المقابل الثاني قبل ان
يزول الارتسام الاول بالقوة ارتسام الاول سرعة تعاقب الثاني
فيكون معا واما الخيال فهو قوة مرتبة في موخر التجويف الاول من الدماغ
عند الجمهور وقال المحقق في شرح الاشارات ان الروح المصبوب
في البطن المتقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان في مقدم
ذلك

ذلك البطن آلة الحس المشترك الاخص وفي موخره آلة الخيال الاخص يحفظ جميع
صور المحسوسات ومثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس المشترك
فانا اذا شاهدنا اولا صورة ثم ذهلنا زمانا عنها ثم شاهدناها
مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل فلو لم تكن تلك الصورة
محفوظة فيها زمان الذهول لامتنع منا الحكم بانها هي التي شاهدناها
قبل ذلك قيل هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون انحفاظها
في بعض المبادي العالية عنا فيكون الاختلاف في بابي التذكر
والنسيان بكثرة الاتصال بها وعدمها واعترض عليه بان
العالي الحافظ للصورة اما ان يكون جوهرا مفارقا او قوة
جسمانية والاول باطل لان المفارق لا يرتسم فيه الصور الجزئية
الكثيفة بالعوارض المادية والا لانقسمت بانقسامها وكذا
الثاني لانه لو امكن ان تدرك شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة
عنا بالاتصال لامكن ان نبصر شخصا ونسمع شخصا بباصرة الغير
وسامعته وبطلان ذلك لا يخفى على احد اقول فيه بحث لانه لا م

من كون الغائب حافظا للصورة قوة جسمانية لامكان ان ندرك شيئا
بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال حتى يلزم امكان ان يبصر
شخص ويسمع بما وراء الغير وما سعته بل اللازم منه هو امكان
ان ندرك شيئا ارتسم في قوة جسمانية غائبة بالاتصال كالقوى
الحالة في اجرام السماوية وهذا غير ظاهر البطلان وقد يقال الذي يدل
على وجود هذه القوة ان القبول غير الحفظ ولذا يوجد احدهما دون
الآخر كما في الماء فانه يقبل ولا يحفظ والقوة الواحدة لا يصدر
عنها الا الفعل الواحد فيستحيل ان يكون القوة الواحدة قابلة
وحافظة معا فالقابل هو الحس المشترك غير الحافظ هي
الخيال وفيه نظر لان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط
به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال على ان
القبول والادراك من قبيل الانفعال لا من الفعل فاجتماع القبول
والحفظ في شيء واحد لا يقدح في قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد واما الوهم فهو قوة مرتبة في الدماغ كله لكن

الاخص

الاخص بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ يدرك المعاني الجزئية التي لا
يدرك بالحواس الظاهرة الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة
في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه واما الحافظة
فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخر من الدماغ يحفظ ما يدرك
القوة الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات
وهي خزانة القوة الوهمية واما المتصرفة فهي قوة مرتبة في البطن
اي التجويف الاوسط من الدماغ وسلطانها في الجزء الاول
من ذلك التجويف من شانها تركيب بعض ما في الخيال او الحافظة
من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل عنه وهذه القوة اذا استعملها
العقل في مدركاتها نظم بعضها ببعض او فصل عنه سميت متفكرة واذا
استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف
يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها أجيب
بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم
في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها

بها فتسلط على مدركات العاقلة فتنازعها وتحكم عليها بخلاف احكامها واما
القوة المحركة فينقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة وتسمى شوقية فهي
القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة او مهروب عنها
حملت اي تلك القوة الفاعلة على التحريك اي تحريك الاعضاء وهي
اي الباعثة ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة سواء
كانت ضارة في نفس الامر او نافعة طلبا لحصول اللذة يسمى قوة شهوانية
لان حملها هذا تابع للشوق الى تحصيل الملايم الحسي شهوة وان حملت
الباعثة الفاعلة على تحريك يدفع به الشيء المتخيل سواء كان ضارا في نفس
الامر او مفيدا طلبا في نفس الغلبة تسمى قوة غضبية لا انبعاث هذا
الحمل عن الشوق الى دفع المنافر الحسي غضبا واما الفاعلة فهي التي
تعد العضلات للتحريك بقبضها وبسطها تشنجا وارخائها على
التحريك **فصل** في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال
الاول الجسم طبيعي الي في جهة ما يدرك الامور الكلية ويحرك الجزئية
وتنفعل افعال الفكرية او الحدسية فلها باعتبار ... الآثار عشرة

وبها يدرك بها تيقظ والعلم / والتعقل بالامور

قوه

قوة بها تدرك التصورات والتصديقات اي الامور التصورية
والتصديقية وتسمى تلك القوة العقل النظري والقوة النظرية وقوة
عاملة تحرك بدن الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية
او بالحدس على مقتضى آراء واعتقادات تخصها اي تلك الافعال
ويسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية والنفس باعتبار القوة
العاقلة لها مراتب اربع المرتبة الاولى ان يكون خالية عن جميع المعقولات
مستعدة لها اي التي لا يكون تعقلها الا انطباع في النفس
الخالي عن العلم الحضوري بنفسها اي هذه المرتبة العقل الهيولاني
واكثر اطلاقه على النفس في هذه المرتبة وكذا الى في سائر المراتب
والمرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية بسبب احساسها
الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان
النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في الة الجسمانية
ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان تفيض عليها من المبدأ
صور كلية واحكام فيما بينها بالضرورة وتستعد استعداد

وهو قوة محضة خالية عن الفعل كالطفل خالي
في حال الطفولية وابتداء التعقل استعدادا
... الاستعداد حاصل
... الحوامس
في تلك المراتب الى النفس وعن النفس الناطقة

... بالنظر الى الاستكمالات
الا بوجود توسط العقول او بالحدس ... بالفوز ذكر

لا لا ينتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر او بالحدس وهي العقل
بالملكة قيل لا يحصل لها من الكل الا انتقال الى النظريات تدبر وفيه نظر اذ ليس
في هذه المرتبة الا استعداد الانتقال فالمراد بالملكة ما يقابل الحال
اي الكيفية الراسخة لان استعداد الانتقال الى النظريات راسخ
في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود
الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع
كونه بالقوة لقربه من الفعل جدا والمرتبة الثالثة ان يحصل لها
المعقولات النظرية لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة
عندها بحيث تستحضرها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد
وذلك انما يحصل اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى
حتى يحصل لها ملكة تقوى بها على ذلك الاستحضار وهي العقل
بالفعل وقال صاحب المحاكمات وعندي انه لا اعتبار للكل الا
الاستحضار فالعقل بالفعل هو القدرة على الاستحضار كما هو
فيه فاذا حضرت المعقولات وذهلت عنها فهي قادرة على ا

استحضار

استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن حاصلا بالفعل لم يتصور الترتب للقوة النظرية
في الاربعة فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار والمرتبة الرابعة
ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق اعتبرها اكثرهم بالقياس الى
الكل معقول بانفراده ولا شبهة في وقوعها في هذه النشأة وقد
تعتبر بالقياس الى جميع المعقولات معا والظاهر انه انما يكون في
دار القرار ومنهم من جوزها في هذه النشأة للنفوس الكاملة التي لا يشغلها
شان عن شان فانهم مع كونهم في جلابيب من ابدانهم قد انخرطوا
في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واعلم ان العقل
بالفعل متاخر في الحدوث عما سماه المصنف عقلا مطلقا لان المدرك
ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة
تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة
فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى
التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة ويسمى معقولاتها عقلا مستفادا مدركا
لا يخفى من احاط بكتب القوم ان ما ذكره خلاف اصطلاح القوم

فانهم لا يطلقون العقل المستفاد الا على النفس في المرتبة الرابعة ونفس
تلك المرتبة ثم العقل بالملكة ان كان في الغاية بان يكفي حصول كل نظري
بالحدس من غير حاجة الى الفكر بسبب قوة قدسية اعلم ان القوة العاقلة
يراد بها النفس الناطقة فانها كما يطلق على مبدأ التعقل للنفس يطلق
على نفسها ايضا مجردة عن الآلة لانها لو كانت جسمانية لكانت ذات
وضع فاما ان لا تنقسم او تنقسم لا سبيل الى الاول لان كل ذي وضع
من الجواهر فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء ولا سبيل الى الثاني لان
معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها ان اراد
بالبسيط ما لا جزء له اصلا لا بالفعل ولا بالقوة فلا يلائم قوله
كل مركب انما يتركب من البسائط وان اراد به ما لا جزء له بالفعل
فاللازم وهو الانقسام بالقوة غير مناف للبساطة لان
كل واحد من اجزائها غير الآخر الى غير النهاية انما يتم هذا اذا كان الحلول
سريانيا وهو فيما نحن بصدده ممنوع فان كانت مركبة وكل مركب
انما يتركب من البسائط ضرورة امتناع تركب الشيء من اجزائه

غير

غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط حينئذ لقوله ايضا الى التعقل
اي التعقل النفس المجرد ليس بآلة جسمانية والا يعرض لها كلال
لضعف البدن كما يعرض لسائر الاحساسات والحركات وليس
كذلك لان البدن بعد الاربعين يأخذ بالنقصان مع ان القوة
العاقلة اي ما يتعقل النفس بها تأخذ في الكمال وانما اختلالها
في اواخر السن الشيخوخة فليس لضعف القوة العاقلة بل لاستغراق
النفس في تدبير البدن المشرف على الانحلال وذلك
الاستغراق يعوق عن تعقلاتها وقد يجوز ان يضعف القوة
العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد التعقل بسبب
اجتماع علوم كثيرة عند النفس وبسبب التمرن والاعتياد فان الذهن يناله
على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر عليه مثل الشباب
والاقوياء وفي اواخر السن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك
على القوة العاقلة بحيث لا ينفع التمرن والاعتياد اثر يعتد به قوله
انحلالها وايضا يجوز ان يكون الرأي كما هو في زمان الكهولة او في القوة

العاقلة من سائر الامزجة وبذلك يقوى القوة العاقلة وقوله يقم
النفوس حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه ارسطو خلافا
للافلاطون فانه قائل بقدمها لانها لو كانت موجودة قبل البدن
وهي مختلفة ومتعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالماهية و
لوازمها وبعوارضها المفارقة لا جائز ان يكون بالماهية
ولوازمها لانها مشتركة استدلوا على اشتراكها في الماهية بشمولها
حد واحد لها وفيه نظر لانا لا نسلم ان ما عرفوا النفس به حد لها وان
سلم فلا يكون حدا للقدر المشترك بين النفوس وهي مختلفة
بالحقيقة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولا جائز ان يكون
بالعوارض المفارقة لان العوارض انما يلحق الشيء بسبب القوابل
اي العوارض المفارقة للشيء لا تفيض من مبدأ الفياض عليه
الا لقابل ذلك الشيء واختلاف استعداداته لان المبدأ لا يستحق
العوارض لذاتها والا لكان العارض لازما فالقابل للنفس
وعوارضها انما هو البدن فلو لم يكن الابدان موجودة لم يكن

النفوس

النفوس موجودة على التعدد والاختلاف فيكون حادثة مع الابدان ضرورة
هذه الحجة مبنية على بطلان التناسخ اذ على تقدير صحته يجوز اختلافها قبل
الابدان المتعلقة بها بالعوارض المفارقة الحاصلة لها بابدان
اخرى سابقة الى لا نهاية له القسم الثالث في الالهيات اي مباحث كلية
الالهية بالمعنى الاعم وهو مرتب على ثلثة فنون لان ما لا يفتقر الى
المادة اما ان يكون مقارنا لها وهو الامور العامة او لا والثاني
اما واجب او ممكن الفن الاول في تقاسيم الوجود قيل اراد به
الامور العامة لكونها امورا ينقسم الالهية اليها بحسب الوجود وا
المراد بالامور العامة ما لا يختص بقسم من الاقسام الموجودة التي
هي الواجب والجوهر والعرض وقيل هي ما يشمل جميع الموجودات
او اكثرها وقيل هي الشامل لجميع الموجودات اما على الاطلاق
او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله شاملا لها
ولا كان هذا التعريف شاملا لجميع المفهومات فان الاحوال
المختصة بكل واحد من الجوهر والعرض انما مع ما يقابله يكون شاملا

لجميع الموجودات زاد بعضهم قيدا آخر وهو ان يتعلق بكل واحد من المتقابلين
غرض علمي وهو منحصر في سبعة فصول فصل في الكلي والجزئي اما الكلي
فليس واحدا بالعدد مشتركا بين كثيرين في الخارج والا لكان الشيء
الواحد بالعدد بعينه موصوفا بالاعراض المتضادة في حالة واحدة
مثل كونه اسود ابيض معا ومنهم من زعم ان اجتماع المتقابلين انما يمتنع
في الذات الواحدة الشخصية دون الذات النوعية والجنسية وقال فان الطبيعة
الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي
في كل فرد منها معروضة التشخص معينا وليس المشترك بين تلك
الافراد مجموع العارض والمعروض معا ليلزم اشتراك شخص واحد
بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة
ورد عليه بان كل موجود في الخارج هو بحيث اذا نظر اليه في نفسه
مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك
فيه بداهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج
لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة

للاشتراك

للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها
بل هو معنى معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج
على معنى ان ما في النفس لو وجد في اي شخص من الاشخاص الخارجية
لكان ذلك الشخص بعينه من غير تفاوت اصلا يعني لو وجد متشخصا
بتشخص زيد لكان عين زيد ولو وجد متشخصا بتشخص عمرو كان
عينه وهكذا الحال بالنسبة الى سائر افراده وهذا انما يتاتى على مذهب
من قال ان الحاصل في النفس هو ماهيات الاشياء واما من قال
ان الحاصل فيها صورها واشباحها المتخالفة لها بالحقائق فالكلي عنده هو
الماهيات المعلومة بها واما الجزئي فانما يتعين بتشخصاتها الزائدة
الزائد على الطبيعة الكلية كالوضع والاين وغيرهما اقول ظاهر هذا الكلام
غير صحيح على الاطلاق اذ الجزئي قد يتعين بنفسه كالواجب تعالى وقد
يتعين بالطبيعة الكلية مع يكون منحصرا فيه وقد نقل صاحب
المحاكمات عن بعض الفضلاء انه لا تنفك العوارض عن المشخصة فانها
ان كانت تتعلق لم يتشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجيا

فهو رشح من الخارج ومن البين عند العقل ان التشخص العرضي الخارجي
بعد وجوده موقوف على وجود المعروض مع تشخصه فكيف يحتاج
في تشخصه الى العوارض بل الحق ان التشخص هو مبدأ الفاعل فان
التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون هذه الهوية لذاتها
وهو الواجب الوجود وربما يكون بالغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه
الهوية هوية لا نعني بالمشخص الا هذا لان كل كلي فان نفس تصوره
غير مانع من الشركة بين كثيرين بان يقال لكل واحد منها انه هو
والشخص من حيث هو مانع من الشركة فالتشخص زائد على الطبيعة
الكلية قول المصنف الا ان يقال فالشخص زائد التشخص التعريف يمكن
الا بتكلف وقد يقال المراد بالمشخص فيما سبق هو التشخص باعتبار
انه يجعل الشخص شخصا كما يطلق النوع على الفصل باعتبار انه
يجعل النوع نوعا ويكون جمع المشخص باعتبار افراد الجزئي

فصل في الواحد والكثير اما الواحد فيقال ما لا ينقسم
من الجهة التي يقال انه واحد المصنف الا ان يقال ما لا ينقسم من حيث

انه

انه لا ينقسم هو فقد لا يكون واحدا بالشخص ولا بد ان يكون امورا متكثرة لها
جهة واحدة فهي اما مقومة لتلك الامور او عارضة لها اي عارضة خارجة
عنها محمولة عليها لا مقومة ولا عارضة والاول قد يكون بالجنس كالانسان
والفرس المتحدين بالحيوان وقد يكون بالفصل او بالنوع كزيد وعمرو
المتحدين بالناطق والانسان والثاني قد يكون بالمحمول اي كانت جهة
الوحدة محمولا بالطبع على تلك الامور كالقطن والثلج المحمول عليهما الابيض
وقد يكون بالموضوع اي كانت جهة الوحدة موضوعا بالطبع
كالكاتب والضاحك المحمولين على الانسان العارض لهما الخارج عنهما
وامكان حمله عليهما والثالث كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك
الى المدينة فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره
والتصرف فيه من غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته
يجب ذلك تدبيرها والتصرف فيها من غيرها من المدائن فهذان
المتعلقان نسبتان متحدان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا
لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك وقد يكون واحدا بالعدد

أي بالشخص وهو قد يكون غير حقيقي أي قابلاً للقسمة وقد يكون بالاتصال
وهو الذي ينقسم بالقوة إلى أجزاء متشابهة في الحقيقة كالماء وقد يكون
بالاتصال المقداري من متلاقيين عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين
بزاوية وقد يكون بالجسمين من مركب كل منهما مركب الا فرد وقد يكون
بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل كالبيت وقد يكون حقيقياً وهو
الذي لا ينقسم أصلاً كالنقطة والمفارق وأما الكثير فهو الذي يقابل
الواحد أي ما ينقسم من حيث إنه منقسم بداهة قيل إن كان التقابل
من عوارض أقسام الكثير فلا يبعد أن يبني تصوره المتعلم عند البحث
عن الكثير فيحصل له حيرة واشتباه في مهمه فلذا أورد بداهة في بيان
حقيقة التقابل واقتصر دفعاً لذلك الاشتباه أقول الأقرب
أن يقال ذكر المصنف الكثير مقابل الواحد لا يبعد أن يحصل للمتعلم حيرة
فإن مفهوم التقابل إذا ورد في هذه البداية للتحقيق وتوضيح
الاثنان قيل إنكار الوضعان فإن التقابل إنما يعتبر في الأعراض
دون الجزئي الجوهر وكأنه ذهل فإن بعضهم قد اعتبر التقابل

الصورة

في الصورة النوعية وقد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان أي لا يمكن اجتماعهما في زمان
واحد في شيء واحد أراد به الموضوع في تعريف أو المحل على اختلاف القولين في
نقل الصورة النوعية وعدمه ولا يفهم كما سيأتي من أخذ الموضوع
في تعريف المتقابلين بالعدم والملكة أن المراد هو الأول فالجواز أن يكون
ذلك إشارة إلى ذينك المتقابلين لا يتواردان إلا بالنسبة إليه من جهة
واحدة قيل هذا لإدخال المتضايفين كالأبوة والبنوة العارضين لزيد
من جهتين ونوقش فيه بأن الأبوة والبنوة المذكورتين ليستا متضايفين
لأن تعقل أحدهما ليس بالقياس إلى الآخر وأجيب عنه بأن مطلق
الأبوة والبنوة متضايفين مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة من جهتين
ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد والاعتراض إنما هو عن خروج المطلقين
لا المقيدين حتى يتوجه ما ذكر وأقسامه أربعة لأنهما إما وجوديان
أو لا وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر
فهما متضايفان أو لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً
والآخر عدمياً فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم

احدهما

وهو الملكة او لا فهما السلب والايجاب ان اورد عليه اما اولا فلجواز عدميان

وقد يجاب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف له

لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف الاخر لاجتماعهما

في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان وفيه نظر لجواز ان يكون

احد العدميين مضافا الى الاخر كالعمى وعدم العمى وايضا يجوز ان لا

يكون بين المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم

القيام بالنفس وعدم القيام بالغير على تقدير الواسطة

يجوز ان لا يصدق العدمان على شيء لعدم المحل اما ثانيا فلانه

ان يكون احدهما عدما كالبصر والعمى واما ثانيا فلان وجود

اللزوم لمحل يقابل لما اشتغال اللازم على ذلك المحل كوجود الحركة للجسم

مع اشتغال السكون اللازم لها عنه وليس داخلا في العدم والملكة

ولا في السلب والايجاب لاعتبار فيهما ان يكون العدمي عدميا للوجودي

احدها الضدان المشهوريان وهما الموجودان المتعاقبان

بوجه الطرائق الوجوديان ههنا الا يكون السلب مفهومه

وهو

وهو اعم من الموجود غير متضايفان كالسواد والبياض وقد يشترط في

الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد ويسميان بالحقيقيين وثانيها

المتضايفان وهما موجودان بين وجوديان تعقل كل واحد منهما

بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة وثالثها المتقابلان بالعدم

والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدم

ذلك الوجودي لكن لا مطلقا بل يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الوجودي

بل الوجودي كالبصر والعمى والعلم والجهل فان اعتبر قبوله له بحسب

شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهور كا

الكوسجية فانها عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا

فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بان لا يتقيد

بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله له بحسب نوعه كالعمى للاكمه

او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل

فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية

وهو العدم والملكة الحقيقيان ورابعها المتقابلان بالسلب والا

كالفرسية واللافرسية وذلك لانه في التعبير الذهني للوجود العيني اي انهما معقولان امران
عقلا عقليان واردان على الماهية التي هي عقلية ايضا والوجود والعدم في الخارج اصلا
هذا وقال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق
والكذب فبسيطان كالفرسية واللافرسية والا فمركبان كقولنا زيد فرس زيد
ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد
محال وقال ايضا ان التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى
كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود
اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره **فصل** في المتقدم
والمتاخر المتقدم يقع على خمسة اشياء احدها المتقدم بالزمان وهو ظاهر والثاني
المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الا مع يكن الاخر اي بمعنى
المتاخر الا وهو موجود معه او قبله فيشمل العلل المعدة وقد يمكن ان
يوجد وليس الاخر اي المتاخر بموجود قيل ينبغي ان يراد في التعريف قيد
كونه غير مؤثر في المتاخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية اقول فيه نظر لانه ان
اراد غير المؤثر المستجمع لشرائط التاثير وارتفاع موانعه فلا حاجة

الم

اليه لان قوله وقد يمكن ان يوجد مغني عنه وان اراد كونه غير مؤثر في الجملة فممنوع لان
الفاعل الغير المستقل متقدم بالطبع على المعلول عندهم فاذا زيد هذا القيد
لم يكن التعريف جامعا كتقدم الواحد على الاثنين والثالث المتقدم
بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر والرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان
اقرب من مبدأ محدود كترتب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب
وكترتب الاجناس والانواع الاضافية على سبيل التصاعد والتنازل
والخامس المتقدم بالعلية هو الفاعل المستقل بالتاثير اي المستجمع
الشرائط وارتفاع موانعه وعند صاحب الكاشف ان الفاعل مطلقا
سواء كان مستقلا بالتاثير او لا واعلم ان المتقدم بالعلية والمتقدم
بالطبع مشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم
المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم
بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفاء كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانا معا في الزمان فان
العقل يحكم بانه تحركت اليد فتحرك القلم لا بالعكس والحصر في الاقسام

نحن نستوانيٌّ وقد يقال للفظ المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان
كافياً في وجوده فالمتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجاً اليه
فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالمتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما
ترتيب فالمتقدم بالرتبة والا فبالشرف واما المتأخر فنوعه ما يقابل
المتقدم فتعدد اقسامه بحسب اقسام المتقدم **فصل** في القديم
والحادث القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره وبعبارة
في الحق تعم والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمانه كالفلك والحادث
بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كالكائنات والحادث بالزمان
هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجوداً كالنقص
ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجوداً كالمركبات العنصرية
فالقديم بالذات اخص مطلقاً من القديم بالزمان وهو اعم من وجه من
الحادث بالذات وهو اعم مطلقاً من الحادث بالزمان والبواقي متباينة
وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة اي ما يكون موضوعاً للحادث
ان كان عرضاً او هيولاه ان كان صورة او متعلقاً ان كان نفساً

ومدة

ومدة والثاني ظاهر من تصور مفهومه والاول لان امكان وجوده سابق على وجوده
والا لكان قبله ممكناً بل ممتنعاً لذاته لامتناع كون المعدوم واجباً لذاته ثم
صار ممكناً في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي هف فذلك الامكان امر وجودي اي موجود اذ
لا فرق بين قولنا امكانه منتفٍ وبين قولنا لا امكان له فلو كان
الامكان عدمياً لم يكن الممكن ممكناً هف وفيه نظر لان ما ذكره جار
في الامتناع مع العدم بان يقال لو كان عدمياً لم يكن الممتنع ممتنعاً ولا
العدم معدوماً اذ لا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له وعدمه
لا ولا عدم له والحق ان قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة
عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة
العدمية كما ان فرق بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين قولنا
سلب الاتصاف بها كذلك ايضاً فرق بين الاتصاف بصفة عدمية
وبين سلب الاتصاف بها وقد يقال معنى قولنا امكانه لا هو ان
امكانه صفة سلبية والصفة السلبية لا تحقق لموصوفها والموصوف

هاهنا وهو الحادث معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده صفة ما
وهو معنى قولنا لا امكان للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن
بمغزى الكلام حيث حمله دعوى النص على عدم الفرق بين القولين المجيب
المفهوم وليس كذلك بل المراد ان ذكر الامكان صفة سلبية يستلزم عدم
تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث بين المعنيين بون بعيد
اقول فيه بحث لان قولنا امكانه لا غير مستلزم لقولنا لا امكان
له بمعنى انه لا يتصف بالامكان فان العدم والامتناع عدميان
مع ان المعدوم والممتنع متصفان بهما وهذا هو المعنى لا بمعنى ان
امكانه قبل وجوده معدوم والامكان لا يكون قائما بنفسه
لا لان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو امكان له كوجوده
ان الامكان اضافة بين الوجود وذوات الممكن فلا يكون قائما بنفسه منفصلا
فيكون قائما بمحل موجود وليس هو نفس ذلك الحادث وهو ظ ولا امر
منفصل عنه اذ لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه فيكون
متعلقا به وهو المادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار

الفاعل

الفاعل عليه فيكون قائما به فاسد لان الاقتدار وعدمه معللان بالامكان وعدمه
فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع وههنا بحث
لانا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان
يكون امكان الحادث قائما بشيء له تعلق بالحادث سوى تعلق الحلول او التدبير
والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جواهر غير جسمانية
حالة في جواهر اخر ولم يتم الدليل على امتناع ذلك لا عرض لجوهر غير جسماني
فان علوم العقول والنفوس من كيفياتها القائمة بها على الاطلاق عرض موضوعها
ذواتها ذوات العقول والنفوس ليست باجسام فلا يمكنهم تعميم الموضوع
بحيث يشمل الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة
مثل ما سيجيء من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة
يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة **فصل**
في القوة والفعل القوة هي الشيء الذي هو مبدأ التغير في آخر سواء
كان جوهرا او عرضا وسواء كان فاعلا او غيره من حيث هو آخر فان
للشيء ان الامر الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بالذات وقد يكون

مغايرا بالاعتبار كما في معالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض ا
لنفسانية فان التغاير بينهما اعتباري واما بالامراض النفسانية لكونه
المعالج والمعالج متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار واما في ا
متغايران
الامراض البدنية فالمعالج هو النفس الناطقة والمعالج هو وهما
بالذات واعلم ان القوة قد يطلق على امكان الحصول مع عدم حصوله
المقابل بالفعل بمعنى الحصول فانه المناسب لما يتفرع عليه ذكر القوة في
عنوان الفصل او ذكر هذا المعنى والبحث عنه وكل ما يصدر عن الاجسام
في العادة المستمرة المحسوسة من آثار وافعال كالاختصاص بما
وكيف وحركة وسكون فهو صادر عن قوة موجودة فيه لان ذلك
اما ان يكون لكونه جسما او امورا اتفاقية او القوة موجودة فيه
والاول باطل والا لاشترك الاجسام فيه والثاني ايضا باطل
والا لما كان ذلك مستمرا لان الامور الاتفاقية لا يكون دائمة
ولا اكثرية فكذا ثبت الثالث اقول فيه بحث لانه ان اراد بالامور
الاتفاقية مطلق الامور الخارجية فهذه المقدمة ممنوعة وان
اراد

اراد بها ما لا يكون دائما ولا اكثريا فالحصر ممنوع ولعل هذا القائل اخذ ذلك مما
ذكره من ان ما يتادى السبب الى المسبب اما ان يكون دائما او اكثريا او مساويا
او اقليا فالسبب الذي يتادى الى المسبب على احد الوجهين الاولين يسمى
سببا ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية والسبب الذي يتادى
الى المسبب على احد الوجهين الاخرين يسمى سببا اتفاقيا وذلك المسبب
يسمى غاية اتفاقية فاذن ما هو عن قوة موجودة فيه وهو ط **فصل**
في العلة والمعلول العلة ما يحصل له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده
وجود غيره ظاهر هذا التعريف لا يصدق الا على العلة الفاعلية ولذلك
عرفها بعضهم هكذا بالتي يكون منها وجود المعلول وغايته لو جهها ان
المراد ان لوجود غيره حاجة الى وجوده في الجملة ومع هذا لا ينطبق
على العلة الغائية وعدم المانع وقد يقال عدم المانع كاشف عن
امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فيه فانه
كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود ا
المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود ساقه يمكن

کرکی السقف فهاهنا الا ان اشتراط الوجودی ربما لا یعلم الا بلازم عدمی فیعبر عنه بذلک
فتامل ولما ثم ان ذلک الامر العدمی هو المحتاج الیه ولا یخفی انه تکلف بل الحق
ان مدخلیة الشیء فی وجود آخر اما ان یکون بحسب وجوده فقط کالفاعل والشرط
والمادة والصورة فیجب ان یکون موجودا واما بحسب عدمه فقط کالمانع فیجب ان
یکون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا کالمعدات اذ لا بد من عدمه الطاری
عن وجوده فیجب ان یوجد اولا ثم یعدم فالمناسب ان یقول العلة ما یحتاج
الیه الامر فی تحققه وهی اربعة اقسام مادیة وصوریة وفاعلیة وغائیة اما
المادیة فهی التی یکون جزء من المعلول ولکن لا یجب ان یکون موجودا
بالفعل کالنطفة للکون واما العلة الصوریة فهی التی یکون جزء من المعلول
ولکن یجب ان یکون المعلول موجودا بالفعل کالصورة للکون ولیس
المراد بالعلة المادیة والصورة ما یختص بالاجسام من المادة والصورة
الجوهریتین بل ما یعمهما وغیرهما من الجواهر والاعراض التی توجد
امر بالفعل او بالقوة وهما تان علتان للماهیة داخلتان فی قوامها
کانهما علتان للوجود ایضا لتوقفه علیهما فیخصان باسم علة الماهیة

الزیادات فی بعد واحد لجواز ان لا یکون الحکم علی کل واحد حکما
علی الکل المجموعی فان کل واحد من آحاد الانسان یشبعه هذا الرغیف
ویسعه هذا الدار والمجموع لیس کذلک وقد یقال اذا ثبت حصول کل مجموع
موجود فی بعد وکان مجموع الزیادات الغیر المتناهیة مجموعا موجودا
وجب حصوله ایضا فی بعد وفیه بحث لانه ان اراد بالمجموع
المجموع المتناهی فلا نسلم ان کل مجموع متناه فهو فی بعد لکن لا یلزم
فیه ان یکون مجموع الزیادات الغیر المتناهیة فی بعد وان اراد
به مطلق المجموع سواء کان متناهیا او غیر متناه فلا نسلم ان
کل مجموع فی بعد التناهی انه لا فائدة فی فرض تساوی الزیادات
لان البعد المشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیة غیر متناه سواء
کان تلک الزیادات متساویة او متناقصة او متزایدة
لانها زیادات مقداریة وکلما تزاد تزید المقدار فلا زادت
الغیر المتناهیة یکون البعد المشتمل علیها غیر متناه بالضرورة
وقد یقال الزائد علی سبیل التناقص لا یفید المطلوب اذ لا یجب ان یکون

البعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية غير متناه لانا
لو فرضنا خطا بقدر شبر ونجعل البعد الاصل نصفه ثم نصف النصف
الباقي ونزيد على البعد الاصل حتى يكون بعدا اولا ثم نصف نصف
النصف ونزيد على البعد الاول ليصير بعدا ثانيا فهكذا لكن
نصف الباقي الى غير النهاية لان هذا قابل للقسمة الى ما لا يتناهى
ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات اشبر او احد
من النصف منه واما اذا كان الزائد على سبيل التساوي او التزايد
فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر على الاول لان المثل موجود في الزائد
فاذا علم حصول المطلوب من اعتبار المثل علم حصوله من الزائد بالطريق
الاولى بدون العكس وفيه بحث لانه لو كان قابلا للقسمة
الى غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض
خروج جميعها الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير
المتناهية غير متناه ضرورة ان المقدار يزداد بانضمام الاجزاء ويزداد
الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون

ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واما بيان انه لا سبيل الى الحكم
الاول فلانه لو كانت متناهية لاحاطة بها حد او حدود فتكون
متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او حدود
اي حدين او اكثر بالمقدار اي الجسم التعليمي والسطح فان اطراف
الخطوط اعني النقطة لا يتصور احاطتها بها اصلا والمراد بالاحاطة
ههنا هو الاحاطة التامة ليخرج الزاوية فانها على الاصح هيئة
وكيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بحد او اكثر احاطة
غير تامة مثلا اذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بخطوط مستقيمة
فانه اذا اعتبر كونه محاطا بالخطوط كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار
هي الشكل واذا اعتبر ههنا خطان متلاقيان على نقطة منه كانت
الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي الزاوية هذا ما اشتهر بينهم و
يرد عليه ان لا يكون المحيط الكرة واشباهه شكلا والانسب ان
يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان
احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار ليشمل ذلك محيط

الكرة والدائرة وامثالهما وقد تبين انه يلزم تشكل الصورة اذا
كانت متناهية في جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكره
من الدليل لانه لو فرض اللاتناهي في جهة الطول فقط لم يكن خطوط
خطين يخرجان من نقطة واحدة وينفرجان متزايدا الى غير
النهاية ضرورة توقفه على ان انفراجهما كذلك الا متناهيا في
العرض اقول لا حاجة لنا الى اثبات تشكلها اذا كانت
متناهية ولو في جهة واحدة لكان تناهيها في جهة مخصوصة
ذلك التناهي فينتقل الكلام الى تلك الجهة فذلك تشكل
اما ان يكون للجسمية اي للصورة الجسمية لذاتها من حيث هي او
مح والا لكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد او
لازم للجسمية وهو محال ايضا او بسبب عارض لها وهو ايضا
محال والا لامكن زواله اي العارض او الشكل فامكن ان تتشكل
الصورة بشكل اخر فيكون قابلة للانفصال وقد تبين لانه
ان تبدل الشكل انما يكون بالانفصال فان الامر التشكل

لدور

الدور واذا كعب يتغير شكله من غير فصل ووصل بانه الا يكن هناك
انفصال فلا بد من انفصال وهو من لواحق المادة وتوضيحه انا فرضنا
ان في الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امرا واحدا فاعلا ومنفعلا
ففي الجسم امران ينفعل باحدهما وينفعل بالاخر فالاعراض الانفعالية
تابعة للمادة والفعلية للصورة وهذا منقوض اجمالا فان النفس
ينفعل فيما تحتها من الابدان وينفعل عما فوقها من المبادي العالية مع انها
غير مادية واما تفصيلا فلجواز ان يكون الفاعل والمنفعل واحدا من حيثيتين
وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة لما مر المسالك ان
توضيحه مفارقة للهيولى فيكون الصورة العارية عن الهيولى متفارقة لها
هف لعلك تقول الحصر ممنوع لاحتمال ان يكون ذلك التشكل للجسمية
مع لازمها او مع عارضها او لازمها مع عارضها او للمجموع الثلثة
او للمباين وحده او مع غيره فاقول الكل باطل لان للاول لكانت الاجسام
كلها متشكلة بشكل واحد ولو كان لاحد من الثلثة التالية لامكن ان
يتشكل الصورة بشكل اخر واما المباين فمعلوم بالضرورة ا

لا يكون علة واحدة لشكل معين للصورة الا للرابطة فاما هناك فاما

ان يمكن مع الرابطة فيلزم تحقق ذلك الشكل اولا وعلى الاول ان

كان ممتنع الزوال انتقل الترديد الى الامور المذكورة الى الرابطة

والا فيلزم المحذور الثاني قطعا وعلى الثاني اى ان كان كل واحد منها لسببه

والمعاون ممتنع الزوال نقل الرابطة الى تلك الامور والا فيلزم

المحذور الثاني ولما كان نفي هذه الاحتمالات ظاهرا ما ذكره المص

بادنى تامل لم يتعرض له فان قلت يجوز ان المباين يمكن الزوال

عله للشكل والصورة معا فيزول الى ان يزول الصورة ايضا فلا يبقى

شكلها بشكل اخر قلت المباين ان كان مجردا فابدى وان

لاستحال ان يكون علة للصورة على ما قررناه في بحث اثبات

العقل نعم يمكن المناقشة ههنا باحتمال ان يكون الشكل للتشخص

الصورة اللهم الا ان يقال تبعية الشكل للتشخص كما ذهب اليه بعضهم

وسياتي الكلام فيه وقد يقال في توجيه هذا المقام ان الشكل العلة

الخاص للصورة لا بد له من مخصص فهو اذن تبعية الفعال الجميع

الاشكال

الاشكال الى الصورة فذلك المخصص ايضا هو الجسمية ولازمها او عوارضها

وكانه يشير الى ما ذهب اليه من ان الهيولى العنصرية في الصورة والاعراض

والنفوس فائضة من العقل الفعال وانا عدلنا عنه لانهم ما اقاموا

دليلا على الفائدة المذكورة على انهم تنزلوا في تلك الفائدة فيسندوه

الافعال الى غير العقل الفعال ايضا كما يظهر لمن راجع المباحث

فصل في ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة

الصورة النوعية والمزاج والميل فصل في ان الهيولى

لا تتجرد عن الصورة لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان يكون ذات

وضع اى قابلة للاشارة الحسية او لا يكون لا سبيل الى كل واحد

من القسمين فلا سبيل الى التجرد لها عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول

فلانها حينئذ اما ان ينقسم او لا لا سبيل الى الثاني لان كل ما له وضع

فهو منقسم اى قابل للانقسام على ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى

لا يخفى عليك انه لم يرد المتبادر من عبارته وهو ان كل شيء

له وضع فهو قابل للانقسام سواء كان جوهرا او عرضا فانهم

قائلون بوجود النقطة وما مر في نفي الجزء يدل على ان كل جوهر ذي

وضع فهو قابل للانقسام ولا اولا لان كل عرض في وضع الكم

اذ لا امتناع في تداخل النقاط فظهر فمراده ان كل جوهر له وضع

فهو قابل للانقسام وح لا يتم الكلام الا اذا ثبت ان الهيولى جوهر

وقد يستدل عليه تارة بانها محل للصورة الجسمية وقد اشرنا اليه

مع ما عليه وتارة بانها جزء للجسم الذي هو جوهر مستند بذاته وورد

لان الهيئة المخصوصة جزء ايضا مع انها عرض ولا سبيل الى الاول لانها

اما ان تنقسم في جهة واحدة فقط فتكون خطا جوهريا او في

جهتين فقط فيكون سطحا جوهريا او في ثلث جهات فيكون

جسما اقول لا يخفى ان هذا الكلام في هذا المقام غير مضطرب لاشتغاله

في ان الشق الثاني من الترديد الاول هو عدم الوضع مطلقا

فان اراد بالشق الاول ذات الوضع في الجملة فلا نم ان ما له

وضع في الجملة منقسم في الجهات الثلث منحصرا في الجسم وان اراد

ذات الوضع بالذات ومع عدم مساعدة اللفظ

لم يكن ذلك الترديد حاصرا لوجود ليتم حصر الجسم والهيولى في هذا التقسيم مع

الجسمية الصورة

الجسمية بناء على انها الجسم في بادي النظر كما حمله شارح المواقف في هذا المقام عليها

وهو غير ملائم لا يستحق من انها لو كانت جسما لكان مشتركة بين الهيولى

والصورة وكل واحد منها باطل اما انه لا يجوز ان يكون خطا فلانه

وجود الخط على الاستقلال اي الجوهري لانه اذا انتهى اليه

السطحان قيدهما بعضهم بمستقيم الاضلاع واقول هذا القيد مضر لنا

لانه لا يتم السطح الا بابطال الخط الجوهري مطلقا سواء كان مستقيما او غيره

وهذا المخصوص بابطال المستقيم منه على انه يكفي في ذلك استقامة

ضلع من كل منهما ولا حاجة الى استقامة جميع اضلاعهما فاما ان

يتلاقيا او لا يتلاقيا لا جائز ان لا يتلاقيا والا يلزم تداخل الخطوط

وهو محال لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب

خلافه فيه هف قيل ان اراد ان كل خطين فهما اعظم من احدهما في جهة الطول

فم لكن الكلام ليس في اجتماعهما في الطول بل العرض وان اراد في جهة

العرض فم انه لا اعظم للخطوط في تلك الجهة وتوضيحه ان امتناع التداخل

انما هو في المقادير من حيث هي مقادير فلا مقدار لها

لا يمتنع التداخل فيه بوجه من الوجوه وما له مقدار في جهة واحدة فقط
امتنع التداخل فيه من تلك الجهة فقط وما له مقدار في جهتين فقط
امتنع التداخل فيه من تينك الجهتين فقط دون الجهة الثالثة وما له مقدار
في الجهات الثلث امتنع التداخل فيه بالكلية فان قلت فعلى ما
ذكرت لا يمتنع التداخل في الاجزاء التي لا تتجزى اذ لا مقدار لها
قلت الحكم بامتناع التداخل فيها انما هو على تقدير تركيب الجسم
منها اذ على التقدير لو تداخلت لم يحصل من انضمام بعضها الى بعض
ما له مقدار في جهة واحدة فضلا عما له مقدار في الجهات
انتهى كلامه اقول اذا فرض الخط الجوهري بين الخطين الجوهريين
بين جسمين فالتداخل هناك ممتنع قطعا كما صرح به شارح المواقف
قدس سره حيث قال في بيان استحالة التداخل بين الاجزاء
التي لا تتجزى ان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع
ان تداخل فيه متحيز آخر بحيث يتحدان معا في الحجم الواحد منهما وقد
ظهر منه ان قوله الحكم بامتناع التداخل انما هو على تقدير تركيب

الجسم منها مردود لان تداخل الجواهر تلك الاجزاء محال في نفسها سواء
(اي اجزاء لا تتجزى)
تركب الجسم منها اولا والتفصيل ان في البديهة العقل تحكم بان
تداخل الجواهر محال مطلقا واما تداخل غيرها ففيه تفصيل المعترض كلا
(سواء كان ذي مقدار او لا كالمجردات)
يحصل قوله امتناع التداخل انما هو في المقادير من حيث هي
مقادير نعم امتناع التداخل في المقادير انما هو من حيث
هي مقادير ورد كما بعض اهل الاعتراض لان هذا الناظر معترف
بان مجموع الخطين اعظم من واحد منهما في الطول فلو تداخل الخطان
لمستقل المتوسط بين الخطين العرضيين في واحد منهما لم يكن المتداخلان
معا اطول من واحد منهما والا لم يكن الخط المستقل المتوسط بينهما
بل يقع خارجا عنهما لكن المفروض انه متوسط هذا خلف وقول
فساده ظاهر لان الناظر معترف بان كل خطين مجموعهما اعظم من
الواحد اذا كانا متلاقيين متساويين في الطول واما اذا كانا
متلاقيين في العرض فلا ولا جائز ان الحجب والا لانقسم الخط
في الجهتين لان ما يلاقي منه احدهما غير ما يلاقي الآخر وهو محال

واما انه لا يجوز ان يكون سطحيا فلانها لو كانت سطحا فاذا انتهى اليه
طرفه الجسمي فاما ان يحصل تلاقيهما او لا يحصل وكل واحد منهما باطل
لامر واما انه لا يجوز ان يكون جسما فلانها لو كانت جسما لكانت
مركبة من الهيولى والصورة لامر وانه لا يتسلسل الى الثاني فلانها
اذا كانت غير ذات وضع فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية وصارت
ذات وضع بالضرورة فاما ان لا يحصل في حيز اصلا او يحصل في جميع
الاحياز او يحصل في بعض الاحياز دون البعض قيل عليه يجوز ان
لا تقترن بها الصورة ابدا وان وجب بها بالنظر الى ذاتها ان
لم تتصل بالصورة لم يكن هيولى بل من المفارقات وان قبلها لحوق
الصورة مكانها يجب ذاتها والممكن ما لم يلزم منه محال على فرض
الصورة لها يستلزم المحال لان الشيء بالغير يمكن ان يستلزم ممتنعا
بالذات كما ان عدم العقل الاول يستلزم عدم الواجب وهو
ممتنع لذاته لانا نقول ممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات
من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب
من

من حيث انه ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع
النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم المحال والا لم يكن ممكنا بالذات
وههنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظر اليها في حد ذاتها من غير نظر
الى المانع وفرض لحوق الصورة اياها لم يلزم محال وقد يقال ايضا
الكلام في هيولى الاجسام التي كانت مقترنة بالصورة في
اصل الفطرة غير منفكة عنها كما هي الآن او كانت في اصل الفطرة
منفكة مجردة ثم اقترنت بالصورة والاول والثاني محال لان
بالبديهة والثالث ايضا محال لان حصولها في كل واحد من
الاحياز ممكن لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع
الاحياز على السوية وكذلك نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي
حيزا مطلقا لا معينا فلو حصلت في بعض دون بعض يلزم الترجيح
بلا مرجح وهو محال قيل عليه يجوز ان تقتضي الصورة النوعية
المقارنة للصورة الجسمية على ما سنذكره واحدا من
الصورة النوعية وان عينت مكانا كليا لكن نسبتها الى جميع

اجزائه واحده فلا تصلح ان تكون مخصصة الهيولى بجزء معين منها وكذلك

ان تقول يجوز ان يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة اخرى لاجل

تعين لها بعض اجزاء المكان الكلي وايضا قد يكون الهيولى الواحدة

هيولى لعنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية وقد

بان الهيولى اذا حصلت في بعض الاحياز فلا بد ان يختص كل

اجزاء منها بجزء معين من اجزاء ذلك الحيز والصورة النوعية لا

تقتضي ذلك لان نسبتها الى جميع الاجزاء سواء فيختص الاجزاء

بالاجزاء مع تساوي نسبتها اليها يكون ترجيحا بلا مرجح فلهذا

ولا يبعد ان يقال ان الهيولى المقارنة للصورة المتصلة فيكون متصله

اجزاؤها مفروضة لا موجودة في الخارج فلا يقتضي مكانا

وقد جاز ان يكون هناك حالة تخصص للهيولى بوضع معين ولا

يلزم الاعتراض على هذا التقدير بان يقال ان الماء اذا انقلب

هواء وبالعكس صار المنقلب اولى بوضع من اجزاء الحيز

الطبيعي لما انقلب اليه مع تساوي نسبته اليها فيكون

الهيولى

الهيولى بعد مقارنة الصورة الاولى بالحيز مع تساوي نسبتها الى

جميع الاحياز لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون

ترجيحا بلا مرجح اي اذا انقلب مثلا جزء من الماء هواء فان كان قبل

الانقلاب في الموضع الطبيعي للماء انتقل الى اقرب مواضع

الهواء من ذلك الموضع فالقرب مرجح للحصول فيه وان كان قبل

الانقلاب في موضع الهواء فاستقر فيه بعده طبعا فالحصول

في ذلك الموضع مرجح ولا يتصور مثل ذلك في الهيولى التي لا وضع

لها اصلا فصل في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام

كلها انواعا اعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية صورة اخرى

غير الصورة الجسمية لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز

اي باقتضاء السكون في المكان عند حصوله فيه والحركة اليه

عند خروجه عنه دون البعض بل باثارة ليس لامر

خارج عن الجسم بالضرورة ولا للهيولى لانها قابلة فلا يكون

فاعلة للحركة وايضا هيولى العناصر مشتركة للانقلاب بعضها

بعضها لا مبدأ الآثار مختلفة اما ان يكون للجسمية العامة
للصورة الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام كلها او للصورة الاخرى
لا سبيل الى الاول والا لاشتركت الاجسام كلها في ذلك فتعين
الثاني وهو المطلوب ولا يخفى عليك انه لا بد لاختصاص الاجسام
بصورها النوعية من سبب وقد ذهبوا الى ان الاختصاص في
الاجسام العنصرية من جهة استعداد المادة لان المادة
العنصرية قبل حدوث كل صورة فيها كانت متصفة بصورة
اخرى لاجلها استعدت بقبول الصورة اللاحقة واما في
الفلكية فلان لكل فلك مادة مخالفة لمادة الفلك الآخر
وكل مادة فلكية لا تقبل الا الصورة النوعية التي حصلت فيها وقيل
لم لا يجوز ان يكون الاختصاص بالآثار في العنصريات فلان مادتها
قبل الاتصاف بكل كيفية كانت موصوفة بكيفية اخرى لاجلها
استعدت لقبول الكيفية اللاحقة واما في الفلكيات فلان مادة
كل فلك لا تقبل الا كيفية حاصلة لها فلا تحتاج الى اثبات الصورة

النوعية

النوعية بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما
بامر جوهري مخصص واعلم ان دليلهم لو تم لدل على ان الآثار
الاجسام منشؤها فيها واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد فلا
دلالة له عليه ولعلهم انما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى
الزائد فان قيل هذا مناف لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد قلنا امتناع صدور المتعدد عن الواحد مشروط
بعدم تعدد الجهات في الواحد والصورة النوعية وان كانت
امرا واحدا بالذات الا انها متعددة بالجهات فيقتضي بكل جهة
ما يناسبها وبه يرتفع بها الاشتباه في كيفية التلازم
المذكور بين الهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة للصورة
لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة فاما ان اراد
ان الهيولى لا تتقدم على الصورة تقدما ذاتيا فيرد عليه ان
الثابت فيما سبق هو ان الهيولى ممتنع الانفكاك عن الصورة
ولا يظهر منه الا ان الهيولى لا تتقدم على الصورة تقدما زمانيا

وان لا تتقدم على الصورة تقدما ذاتيا فغير معلوم منه وان اراد
انها لا تتقدم على الصورة تقدما زمانيا فيحتاج الى ان اراد بقوله والعلة
الفاعلية للشيء يجب ان تكون موجودة قبله انها يجب تقدمها
على المعلول بالذات فمسلم لكن لا يحصل المطلوب من المقدمتين وان اراد
انها يجب تقدمها على المعلول بالزمان فممنوع فان الواجب والعقل
الاول متساويان بالزمان والصورة الفلكية ليست علة موجدة
للهيولى لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل
من لا انها ليست علة فاعلية للتشكل والا لاشتركت الاجسام كلها
في الشكل على ما بيناه ولا عن غايته لان القابل هو الهيولى فلا
يتقدم بوجوب وجودها الغايتين عن العقل المفارق على الشكل
فوجب وجودها مع الشكل ان لم يتوقف عليه او بعده ان توقف
واقول فيه نظر لانه لا يلزم من نفي ان يكون الصورة علة فاعلية او قابلة
للشكل نفي العلية مطلقا لجواز ان يكون شرطا فلا يلزم نفي تقدمها
على الشكل وبعض ما بيناه فيما سبق من ان الصورة لو كانت شخصية تامة

مشكل

مشكل العين بالعلة الفاعلية المفارقة لزم الاشتراك المذكور لانها
لو كانت شخصية لزم ذلك بل هو خلاف الواقع وقد يقال الشكل
هو الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحد او الحدود بالمقدار وتلك الهيئة
متأخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهو متأخرة عن وجود المقدار
المقدار الذي هو المحدود وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة
لوجوب تأخر الكل عن الجزء فاذن الشكل متأخر عن الصورة بهذه المراتب
فكيف تكون معها الشكل او متأخر عنه واجاب المحقق الطوسي
قدس سره بان هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة لا عن
الصورة المتشخصة لاحتياجها في تشخصها الى التناهي والتشكل ولا
بعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم في احتياجه
الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير
متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا
متأخرين عن ماهيتها هذا والانسب ان يقول لان الصورة
مؤخرة عن الشكل قطعا ولعل ان يقول احتياج الصورة

والذي ندعيه هو عدم تأخر الشكل عن الصورة المتشخصة

في تشخصها اليها غير معقول لانه ان كان الى الجزء منها زال التشخص بزوالها
وليس كذلك فان التشخص المعين باق مع تبدل افراد الشكل
والتشكل عليها وان كان الى الكل فذلك باطل قطعا فان نقل الصورة
ان انقسام الشكل الكلي مثلا الى الصورة لا يفيد تشخصها والشكل
لا يوجد قبل الهيولى فهي اما متقدمة عليها او معها فلو كانت الصورة
علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى
متقدمة على الشكل بالذات او معه بحكم المقدمة الثانية فتكون
الصورة متقدمة على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء والمتقدم على ما هو مع الشيء متقدم
عليه هذا بحكم المقدمة الاولى واما ثانيا فلان الحكم بان المتقدم
على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء لا يظهر صحته في التقدم
بالطبيعة الذاتية وقد بينا ان الهيولى متقدمة على الشكل قطعا بناء
على ان لحوق الشكل انما هو بسبب الهيولى فلا يحتاج الى
المقدمة الممنوعة فاذن وجود كل منهما عن سبب منفصل عنهما

بناء على ما زعموا من ان المتلازمين يجب ان يكون احدهما علة موجبة
للآخر او يكونا معلولي علة موجبة لهما لتحقق التلازم اذ لو لم يكن الموجب
لا يمتنع تخلف المعلول عنه سواء كانت تامة او جزءا اخيرا منها فهي
مستلزمة للمعلول وبالعكس واحد المعلولين مستلزم بالواسطة
للمعلول الآخر وبالعكس وههنا بحث لانه ان اعتبر في العلة الموجبة الاستلزام
فلا نم انه اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للآخر ولم يكونا
معلولي علة موجبة لهما لزم امكان انفراد احدهما عن الآخر وهو
وان لم يعتبر لم يلزم ان يكون الهيولى علة فاعلية على تقدير كونها علة
موجبة فلا يكون وصف العلة بالفاعلية فيما مستغنى عنه مناسبا للمقام
وليست الهيولى علة من كل الوجوه للصورة لما بينا انها لا تتقوم
بالفعل بدون الصورة اي بدون ما يتقومها فهي تستحفظ الا بصورة تتوارد
افرادها عليها ولو زالت الصورة عنها ولم تقترن صورة اخرى بعد
الا فتلك الصورة المتواردة عليها كالدعائم تزال واحدة
منها من السقف ويقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف

بانتفاء حالة بتعاقب تلك الدعائم وليست الصورة ايضا علة للهيولى
من كل الوجوه ايضا لانها لا توجد بدون التشكل المفتقر الى الهيولى
فالهيولى مفتقرة الى الصورة في وجودها وبقائها اقول فيه بحث
اذ لو كان ما ذكره كافيا لاثبات ان الهيولى مفتقرة الى الصورة
في البقا لكانت الصورة ايضا مفتقرة الى الهيولى فيه لانه يبين ايضا
ان الصورة لا توجد بالفعل بدون الهيولى وقد يقال هذا مناف
لما سبق من ان الصورة ليست علة للهيولى اذ لا معنى للعلة الا ما يحتاج
اليه الشيء في وجوده وتحققه فلو افتقرت الهيولى الى الصورة في تحققها
لكانت الصورة علة لها والجواب ان المراد ههنا ان الهيولى مفتقرة
في الوجود الى مطلق الصورة لا الى الصورة المشخصة لجواز انتفائها مع
بقاء الهيولى كما ذكر سابقا وهو ان الصورة المشخصة ليست علة
للهيولى فلا منافاة وعلى ان الصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها
ولما تغاير جهتا التوقف فيهما لم يلزم دور اورد عليه انه يلزم
الدور من كون الهيولى مفتقرة الى الصورة في التشخص وبالعكس

او

اذ يحتاج كل منهما لا في ذاتها بل في تشكلها فانه لا فرق الا في تشكلها حيث
وقد يختلج بان احديهما اذا كانت علة لتشكل الاخرى فهي من حيث
انها متشخصة يكون متقدمة على تشكل الاخرى ومن حيث تشخصها
التشكل فيلزم تقدمها من حيث انها متشكلة فلو انعكس الامر
دار والحق ان التشكل ليس مشخصا بمعنى انه يفيد الهذية بل
بمعنى انه لازم للشخص من حيث هو شخص وتقدم العلة بحيث ان
يكون بذاتها وتشخصها لا بلوازمها ولا يتوهم ان تقدم الملزوم
بالذات يوجب تقدم اللازم فان العلة المستلزمة لمعلولها
متقدمة عليه بالذات مع استحالة تقدمه على نفسه

فصل في المكان وهو ما الملأ اراد به البعد المجرد عن المادة
واكثر اطلاق الحكماء على المكان انما هو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي لان
الجسم بكليته حاصل في مكانه الحقيقي لا في جزء منه فلا يكون
المكان الا امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع

جهاته حاصلا بتمامه فيه لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة
فقط لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في
الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لاستحالة الجوهري
ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيحويه
ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا
لم يكن ليا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي وهذا مذهب المشائين وعلى الثاني يكون
المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم
بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي
هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على
سبيل التوهم وهذا مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا
ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم والا يلزم من حصول
الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد وهذا مذهب الاشراقيين
ويسمونه بعدا مفطورا لزعمهم انه فطر على البديهة ومحبة نفسهم

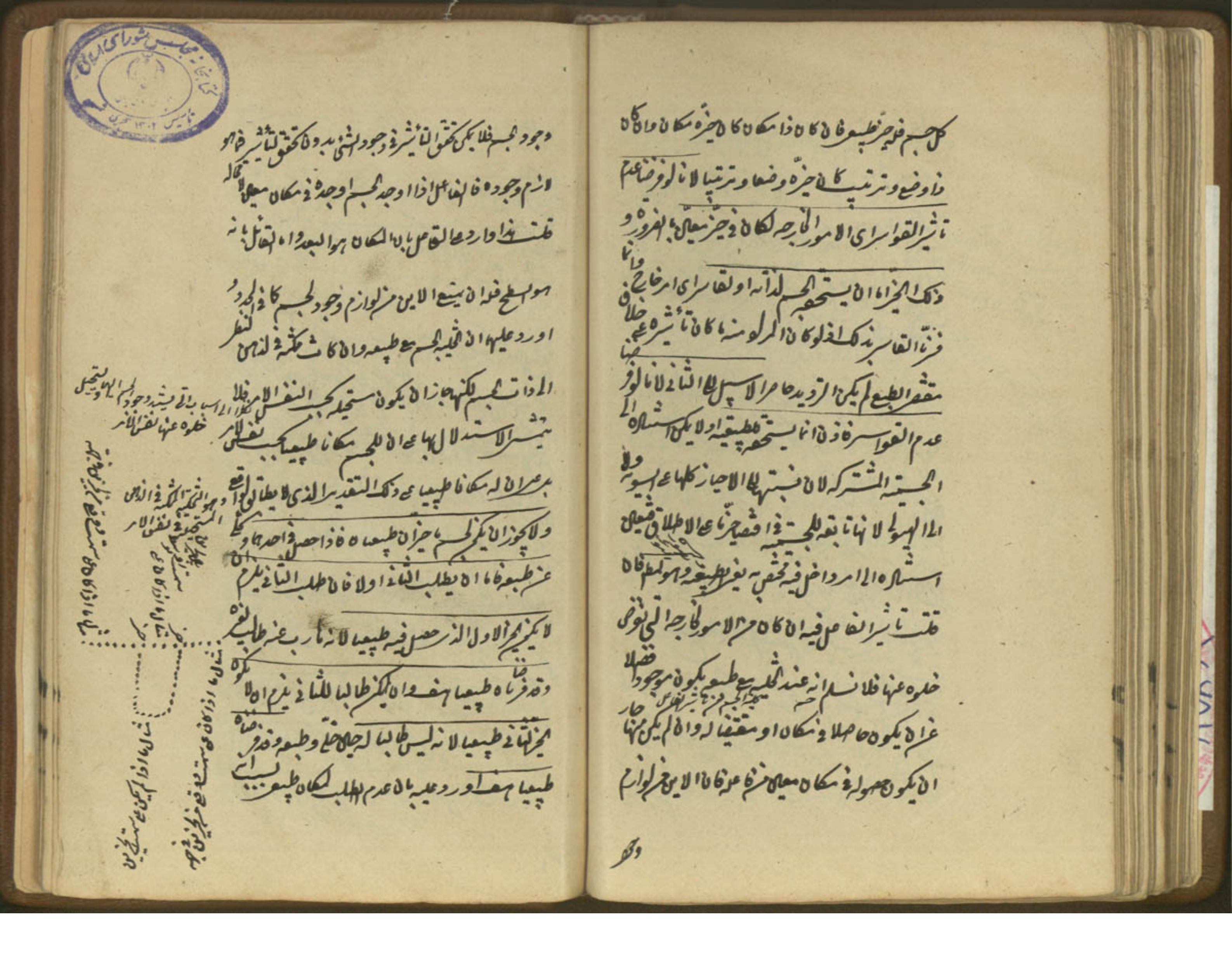
بالمفطور

بالمفطور الفطري اي بعدا لا فطار ويجب ان يكون جوهرا قائما
بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه كانه جوهر متوسط
بين العالمين اعني الجوهر الذي لا يقبل الاشارة الحسية والاجسام التي
هي اجسام كثيفة ويكون الاقسام الاولى للجوهر ستة لا خمسة على
المشهور والاول باطل فتعين الثاني وانما قلنا الاول باطل لانه
لو كان خلا فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا موهوما مجردا
عن المادة لا سبيل الى الاول لانه يكون خلاء اقل من خلاء في
بين الجدارين اقل من الخلاء بين البلدين وما يقبل الزيادة والنقصان
استحال ان يكون لا شيئا محضا فيقبل قبول الزيادة والنقصان
فيه انما هو على فرض وجوده فلا يلزم منه الا الوجود الفرضي واما
كونه موجودا حقيقيا فغير لازم وقد يجاب عنه بانا نعلم بالضرورة
ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض و
اقول ان ارادوا ان تزيد بين الاشياء في الخارج والموجود فيه
هو نظم اذ العادة جارية بابطال مذهبي المتكلمين والاشراقيين جملة

بوجهين اما بطلان الشق من الترديد الاول فلان الاول والثاني باطلان فيه
فيلزم ما ذكره لا يدل على انه ليس لا شيئا في الخارج بل تدل على انه
ليس بلا شيئا محضا في نفس الامر وان الترديد بين اللاشيء في
نفس الامر والموجود فيها فيتسع دائرة المناقشة في الشق الثاني
ولا يستحيل في الثاني لانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولي لكان اما
غنيا عن المحل والا لكان مفتقرا اليه وهذا مناف لتجرده ثم انه
او انه بعد وجوده افتقاره فلانه مفتقر اليه في الاجسام
وفيه بحث لانه موقوف على تماثل الابعاد الا في ان المجردية مع
ان المادية اعراض والمجردة جواهر وعلى عدم الواسطة بينهما
والنفي الاتيني وكلاهما ممنوعان **فصل** في الحيز لكل جسم
حيز طبيعي قيل هذا ينتقض بالجسم المحيط فانه جسم وليس له حيز
طبيعي على تفسيره اي السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي اذ ليس وراءه جسم اخر نعم
له وضع ومحاذاة بالنسبة الى ما في جوفه وقد يجاب عنه

لك

ذلك بان الحيز عندهم ما به تتمايز الاجسام في الاشارة الحسية
وهو اعم من المكان لشموله الوضع الذي تمايز به المحدد عن غيره في
الاشارة الحسية فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في ان يكون
الحالة التي يميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن
شيء من اوضاعه وضعا طبيعيا بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا فاذا قلت
هذا مناف لما صرح به المحقق في شرح الاشارات من ان المكان
عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب
من مفهوم اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير واما
الحيز عندهم الفراغ الموهوم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان
خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فواحد
وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للظاهر من المحوي
اقول المفهوم من كلام الشيخ ان الحيز اعم من المكان حيث
قال في موضع اخر من طبيعيات الشفاء الجسم الاول المحيط
يمكن له حيز اما مكان واما وضع وترتيب وفي موضع اخر منها



كل جسم فله حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا وان كان
ذا وضع وترتيب كان حيزه وضعا وترتيبا لانا لو فرضناه خاليا عن
تاثير القواسر اي الامور الخارجة لكان في حيز معين بالضرورة و
ذلك الحيز اما ان يستحقه الجسم لذاته او لقاسر اي امر خارج وانما
فرضنا القاسر بذلك الغلو كان الكلام فيه كان تاثيره على خلاف
مقتضى الطبع لم يمكن ان يوجد حاصرا لا سبيل الى الثاني لانا لو فرضنا
عدم القواسر فذلك انما يستحقه طبيعة او لا يمكن استناده الى
الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا
الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في تعيين الحيز على الاطلاق فتعين
استناده الى امر داخل فيه مختص به يغير طبيعة وهو المطلوب فان
قلت تاثير القاسر فيه ان كان من الامور الخارجية التي يتوقف
خلوه عنها فلا نسلم انه عند التخلية مع طبعه يكون موجودا فضلا
عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها
ان يكون حصوله في مكان معين من خارج فان الاين من لوازم

وجود

وجود الجسم فلا يمكن تحقق التاثير في وجود الشيء بدونه فلا تحقق للتاثير فهو
لازم وجوده فالحاصل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان معين لا محالة
قلت هذا وارد على القائل بان المكان هو البعد واما القائل بانه
هو السطح فله ان يمنع الاين من لوازم وجود الجسم كما في المحدد و
اورد عليهما ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن لنظر
الى ذات الجسم لكنه جاز ان يكون مستحيلة بحسب النفس الامر فلا
يتيسر الاستدلال لا يقال ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر
بمعنى ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع
ولا يجوز ان يكون للجسم حيزان طبيعيان فاذا حصل في احدهما و
عن طبعه فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني يلزم
ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا لانه هارب عنه طالب لغيره
وقد فرضناه طبيعيا هذا خلف وان لم يكن طالبا للثاني يلزم ان لا يكون
الحيز الثاني طبيعيا لانه ليس طالبا له حال خلوه وطبعه وقد فرضناه
طبيعيا هذا خلف اورد عليه بان عدم الطلب للمكان الطبيعي لسبب



وجد مكانا طبيعيا اخر لا يتحقق في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب
انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وقيل في شرح الكلام
لو وجد الجسم حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما او في احدهما
منهما او الكل باطل اما الاول فظاهر واما الثاني فلما ذكره واما الثالث
فلانه حينئذ اما ان لا يكون في سمت الحيزين او يكون على
اي حال لا يحصل الجسم في شيء منهما
اما ان يتوسطها او يقع منها في جهة مع الاولى يلزم ميله طبعا
الى جهتين وهو محال وعلى الثالث يميل الى جهتهما طبعا فالاول
الا قرب منها على القسم الثاني وقد تبين بطلانه ان قول لا تمام
كلام المص الى هذا التطويل فان مصراه لو كان الجسم واحد حيزان
طبيعيان لا يمكن حصوله في احدهما والثاني باطل اذ يلزم على تقدير
وقوع المنع وكذا المتقدم **فصل** في الشكل لكل جسم فهو شكل
طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه فهو متشكل فكل
فهو شكل طبيعي فلكل جسم فهو شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه
فظاهر واما ان كل متناه فهو متشكل فلانه يحيط به حد واحد
في بيان عدم جواز تجرد الهيولى عن الصورة

او حدود

او حدود فيكون متشكلا قد مر ما فيه فتذكر وانما قلنا ان لكل شكل
فهو شكل طبيعي لانا لو فرضنا ارتفاع القواسر اي الامور الخارجة
لكان على شكل معين ضرورة وذلك الشكل اما ان يكون
لطبيعته او لقواسر لا سبيل الى الثاني لانا لو فرضنا عدم القواسر
فاذن هو عن طبعه وهو المطلوب اورد عليه ان تشكل الجسم يتوقف
على تناهي الابعاد ولا شك ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي الابعاد
ولا تستلزمه من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته وبديهة
والمراد في المكان بعض سطح فان حصول الجسم فيه موقوف على و
وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا كلا في المكان بمعنى البعد
فان حصول الجسم فيه موقوف على حصوله وهو وان لم يستند الى
ذات الجسم لكنه لازم له من حيث هو **فصل** في الحركة والسكون
اما الحركة فهي خروج في القوة الى الفعل على سبيل التدريج
قيل بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع
الوجوه والا لكان وجوده بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا

وقد فرضناه موجودا فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو الجوهر
الذي ليس له كمال منتظر كالباري تعالى عز اسمه والعقول او
بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها فمن حيث انه بالقوة
لو خرج من القوة الى الفعل فذلك الخروج اما ان يكون دفعة واحدة
وهو الكون والفساد كانقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية كانت
للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة واحدة او على سبيل التدريج
فهو الحركة اقول فيه بحث اما اولا فلانه يحصل للنفس الصفات ثم
تكمل لها فلها خروج عن القوة الى الفعل باعتبار تلك الصفات ولم
يسم ذلك الخروج حركة لا كونا ولا فسادا واما ثانيا فلان
الانتقال في الجوهر والفصل والانفصال والمس فهو عند بعضهم
انه ليس كونا ولا فسادا قال ارسطو الحركة قد تطلق على كون
الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل
آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه ويسمى الحركة بمعنى التوسط
وهي صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة مستمرة الى المنتهى فتستلزم

اختلاف

اختلاف نسب المتحرك الى الحدود والمسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة
وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة فباعتبار الاستمرار
والسيلان تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار ينطبق عليه الحركة بمعنى القطع
في جميع الاجزاء
فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان تزول
نسبته الى الجزء الاول عنه تخيل امرا ممتدا ينطبق على المسافة أي ما بين المبدأ والمنتهى
كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امرا ممتدا في الحس المشترك
فيرى بذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا
في التوهم لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها
واذا وصل فقد انقطعت الحركة واما السكون فهو عدم الحركة
عما من شأنه ان يتحرك فالمجردات غير متحركة ولا ساكنة اذ
ليس من شأنها الحركة والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وقيل السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة
فالتقابل بينهما تقابل التضاد وكل جسم فهو متحرك فله
محرك غير الجسمية اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل

جسم متحرك على الدوام والثاني كاذب فالمقدم مثله ثم الحركة باعتبار
مقولة هي فيها على اربعة اقسام بمعنى وقوع الحركة في مقولة هو
ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من
صنف الى صنف او من فرد الى فرد من الحركة في الكم كالنمو وهو ازدياد
حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليها ويداخلها في جميع الاقطار
على نسبة طبيعية بخلاف السمن فانه زيادة في الاجزاء الزائدة وا
الاجزاء الاصلية في بعض الحيوانات هي المتولدة من المني كالعظم
والعصب والرباط والزائدة فيه هي المتولدة من الدم كاللحم
والشحم والسمن والذبول هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم
بما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف الهزال
فانه انتقاص من الاجزاء الزائدة وقد عد العلامة في شرح القانون
السمن والهزال ايضا من اقسام الحركة الكمية وههنا بحث اذ الحركة
في مقولة يستدعي ان يرد على موضوع واحد بعينه متواردة عليه افراد تلك
المقولة فظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد

على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار
الصغير بل المقدار الكبير انما يعرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر منضم
اليه وهذا المجموع غير ما كان له المقدار الصغير سواء كانا متصلا واحدا
اولا وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير
بل المقدار الصغير انما يعرض لجزء ما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار
الكبير والصغير في حالتي النمو والذبول متغايران فليس من الحركة الكمية
وكذا الحال في السمن والهزال فينحصر في التخلخل والتكاثف الحقيقيان
والمراد بالتخلخل ههنا ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره
وبالتكاثف ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء
وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان تتباعد الاجزاء ويداخلها
جسم غريب كالقطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان
تتقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف
بعد نفشه وقد يطلقان على رقة القوام وغلظه ومما دل على
تحققهما ان القارورة الضيقة الرأس اذا كبت على الماء فلا يدخلها

فاذا سخنت سخونة قوية ثم كبت عليه دخلها الماء وذلك لان لا يحدث فيها
بالمص لا مسام بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي
تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكانا اكبر مما كان اولا ثم اوجد فيه البرد الذي
في الاناء تكاثفا فصغر حجمه او عاد بطبعه الى الذي كان له قبل المص فدخل
فيها الماء ضرورة امتناع الخلا هكذا قالوا واقول انهم ان التكاثف
ههنا ليس لبرد الاناء فان التجربة شاهدة بان القارورة المذكورة
اذا كبت على الماء كان حارا يدخل فيها وحركة في الكيف كتسخن الماء
وتبرده مع بقاء الصورة النوعية ويسمى هذه الحركة استحالة وحركة في الاين
وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان بحيث من اين الى اين اخر على
سبيل التدريج ويسمى نقلة وحركة في الوضع وهي ان يكون الجسم
حركة على سبيل الاستدارة فان كل واحد من اجزائه يباين كلا يفارق
كل واحد من اجزاء مكانه لو كان له مكان ويلازم كله مكانه فقد
اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدريج اقول ههنا
بحث اذ قد علم مما سبق ان الحركة في الوضع هي الانتقال من

وضع

وضع الى وضع اخر تدريجا ولا نسلم ان ذلك الانتقال منحصر فيما ذكره
فان القائم اذا قعد انتقل من وضع الى وضع اخر مع انه لا يتحرك
على الاستدارة وثبوت الحركة الاينية له لا ينافي ذلك و
الاظهر ان الحركة واقعة في بواقي مقولات العرض ايضا اما في المضاف
فلانه اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر ويتحرك في الكيف
حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاول فان هذا الاول قد انتقل
من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية
انتقالا تدريجيا وكذلك اذا كان الجسم في مكان اعلى ثم تحرك و
في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم
اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف
اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل
الجسم في هذه الصور الثلث من اضافة الى اخرى تدريجا واما في متى
فلان الهامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه تغير
هيئة احاطتها بالتدريج تبعا لحركتها في الاين واما في الفعل والانفعال

فلانه اذا تحرك الجسم من سخونة اشد منها بالتدريج تحرك
من تسخين الا اقوى منه كذلك واذا زاد الاستعداد او قوة الى التسخين
اشد التسخين وقال الشيخ في الشفاء يشبه الا يكون الاشتعال
في متردد فيها اذا الاشتعال من شيء الى شيء ومن زمان الى زمان يكون
دفعة وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل
المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان مشتركان
في آن فقبل ذلك الآن يسمى الموضوع متناه بالقياس الى
زمان الاول وبعده يسمى متناه بالقياس الى الزمان الثاني
وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج
الاشتعال ويرد عليه ان الفاصل بين الاجزاء المسافة حدود
غير منقسمة فيكون الاشتعال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا
ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الا
من احد جزئي الا فرد تدريجيا فكذا الحال في الاشتعال من زمان الى
آخر بينهما زمان كالصبح والغروب مثلا فانه يكون تدريجيا لا دفعيا

ولعول

ونقول ايضا ان ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة اولا
بل يكون الحركة حاصلة في شيء يقارنه فيوصف هو بالحركة تبعا
لذلك الشيء والحركة المنسوبة الى الاول يسمى ذاتية والمنسوبة
الى الثاني تسمى عرضية كالحركة اعراض الجسم والحركة الذاتية اما طبيعية
او قسرية او ارادية لان القوة المحركة اقول اراد بها مبدأ الميل فلا
يلائم قوله فان لم يكن مستفادا من خارج فاما ان يكون لها شعور
اولا يكون اذ الميل عرض، وذكر الشيخ في رسالة الحدود كيفية
يكون الجسم بها مدافعا لما يمنعه وهي عديمة الشعور قطعا فان
حمل على الاول فلا تحريكها وان حمل على الثاني فالمراد ان يكون
لمبدئها شعور وتحمل على الاول او العبارة فان كان لها شعور
قيد بمجرد الشعور لا يكفي في كون الحركة ارادية كما في سقوط حجر
علم سقوطه بسقوط بل اذا كان لها شعور وارادة
فهي الحركة الارادية اقول هذا مدفوع بان الميل هناك
الطبيعة ولا شعور لها وان كان للمتحرك فان لم يكن لها

شعور نهى الحركة الطبيعية وان كانت مستفادة من خارج وهي الحركة القسرية

فيه اشارة الا ان فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والا

لزم من انعدامه انعدامها بل هو معدّ **فصل** في الزمان اذا فرضنا

حركة واقعة في مسافة على مقدار معين من السرعة وابتدأت

معها في تلك المسافة حركة اخرى ابطأ منها وانقطعتا في

والترك الا او اترك الاخذ لتكرار وجدت البطيئة قاطعة لمسافة

اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر وان كان

لهما اخذ السريعة وتركها امكان اي امر واحد عن

المسافتين والحركتين متمديع قطع مسافة معينة لسرعة معينة

وقطع مسافة اقل منها ببطؤ معين قال الامام هذا مبني على

وجود حركتين يبتديان معا وينتهيان معا وليس هذه

البديهية الا المعية للزمان فلا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان

فيلزم الدور وايضا هو مبني على وجود حركتين احداهما اسرع و

الاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطؤ الا بعد اثبات

الان

الزمان فيلزم الدور الاخر واجاب بان الزمان ظاهر الوجود

والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات

والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة اعني كونه كما

ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت

المعية والسرعة والبطؤ فلا دور اقول يمكن ان يجاب ايضا بان

ثبوت المعية والسرعة والبطؤ وان توقف على ثبوت الزمان

في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم بذلك على العلم به حتى يلزم

يلزم الدور وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فان ا

لحركتين اذا اختلفتا في الاخذ والترك تفاوت امكاناهما

وغير ثابت لا يوجد اجزائه معا بالضرورة وقيل لانه يلزم

من اجتماعها اجتماع اجزاء الحركة الواقعة فيها اقول فيه نظر اذ

لم يثبت بعد ان الزمان مقدار الحركة وهي كانها واقعة

في اجزاء الزمان واقعة في المسافة ولا يلزم من اجتماع اجزاء

المسافة اجتماع اجزاء الحركة فلا يلزم من اجتماع اجزاء الزمان ايضا

اجتماعها وقيل لو اجتمع اجزائه لكان للامس في يوم الطوفان حال ثابت في
يومنا وبالعكس وانت تعلم انه لا يلزم من اجتماع اجزاء الشيء
ان يكون كل من في احد ما حاصلا في الآخر فههنا امكان متقدر غير
ثابت وهو المعنى من الزمان وفي مباحث المشرقية ان الزمان
كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو
مطابق للحركة بمعنى التوسط ويسمى الآن السيال ايضا وثانيهما بسيط
امر موهوم لا وجود له في الخارج فانه كالحركة بمعنى التو
نفس الحركة بمعنى القطع كما في تلك الامر الذي هو مطابق لها وهو
غير منقسم مثلها يفعل سيلانه امرا ممتدا وهيئة مطابقة
للحركة بمعنى القطع وهو مقدار الحركة لانه كم لقبوله الزيادة
والنقصان وليس مركبا من آنات متتالية لانه مطابق
للحركة المطابقة للمسافة التي تقع عليها الحركة فلو تركب منها
تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى فيكون مقدارا وقيل انه مقدار به
متوقف على ان يكون كما وهو موقوف على انه قابل للزيادة

والنقصان

والنقصان بالذات وهو ممنوع والاولى ان يكون مقدار الهيئة
قارة المناسب ان يقول لا قارا او الهيئة غير قارة ليتم لان ا
الامر القار وهو ما يجتمع اجزاؤه في الوجود شامل للجواهر مطلقا و
الاعراض القارة كالسواد والبياض بخلاف الهيئة فانها لا تشمل
الجواهر اذ لا تغاير بينهما وبين العرض الا باعتبار الحلول في الهيئة
والعرض في العروض لا يشمل الا الاول لان الزمان غير قار وما
لا يكون قارا لا يكون مقدارا الهيئة قارة والا لتحقق الشيء بدون
مقداره فهو مقدار الهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي
الحركة فالزمان مقدار الحركة وسيجي زيادة بيان له في الفلكيات
ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية
لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل
قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية قيل هذا منقوض بتقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس زمانيا لانه مقتضى لتقدم
الزماني ان يكون المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق

فلو كان ذلك التقدم زمانيا لزم ان يكون الامس في زمان
متقدم واليوم في زمان متاخر عنه وننقل الكلام الى ذينك
الزمانين ويلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها
ببعض وانه محال بالضرورة وح يجوز ان يكون التقدم عدم
على وجوده ايضا غير زماني وقد يجاب بان التقدم الزماني لا
يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان مغاير له
بل يقتضي ان يكون السابق قبل اللاحق قبلية لا يكون مع القبل
معها البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان
فان لم يكن شيء من المتقدم والمتاخر زمانا احتيج فيهما الى الزمان
وان كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتيج في الاخر
الى الزمان دون الاول وان كان كل واحد منهما زمانا لم يحتج
في شيء منهما الى زمان زائد عليه وذلك لان القبلية المذكورة
عارضة لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا و
بالعرض وقيل يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم

على وجود

وجود عمرو اتجه ان يقال اذا قلت انه متقدم عليه فلو حسبنا
وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة
الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ان يقال
لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو حسبنا ان تلك الحادثة
كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم
لم يصح ان يقال اذا قلت انه متقدم عليه واعترض عليه بان
انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم
انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس
كما ان التاخر عن الامس ماخوذ في مفهوم لفظ اليوم فلو
قيل اذا قلت امس متقدم على اليوم كان لقائل
اذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر لم
وهذا مما يصحح كون انقطاع السؤال عند قولنا
في زمان المتقدم وهذه في الزمان المتاخر لا تدل على ان
التقدم عرض اولي للزمان وكذا انقطاع السؤال عند ذكركم

لا تدل عليه والمسلمة انما تدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الحوادث
اي عدم السكون عرضا اولى للزمان المعدوم
في الاثبات لا في الثبوت فهذا هو المطلوب كالاخير فيكون قبل زمانه
زمان هف ولو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية
لا توجد مع القبلية فيكون زمانية فيكون بعد الزمان زمان هف

الفصل الثاني في الافلاك وفيه ثمانية فصول فصل ١ في اثبات

كون الفلك مستديرا وبيانه ان ههنا جهتان لا تتبدلان
احديهما فوق والاخرى تحت فان القائم اذا صار منكوسا
لم يصر ما يلي رأسه فوقه وما يلي رجله تحته بل صار رأسه
من تحت ورجله من فوق بخلاف باقي الجهات فان المتوجه
الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه
والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب
تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله
وبالعكس والجهة قد تطلق على منتهى الاشارة ومنتهى الحركة
المستقيمة وبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هي

محدب

محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية ومقطعها وبالنظر
الى الثاني قيل هي مقعر الفلك القمر لانه منتهى الحركة المستقيمة والاول
هو الصحيح لان الاشارة اذا نفذت من فلك القمر كانت بلا شك
جهة الفوق قطعا لكونها آخذة من جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها
والمشهور انها ستة وسبب شهرة امران عامي وخاصي
اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر
وبطن ورأس وقدم والجانب الذي هو الاقوى في الغالب
يسمى يمينا ومقابله يسارا وما يحاذي وجهه قداما ومقابله
خلفا وما يلي رأسه بالطبع فوقا ومقابله تحتا ولما لم يكن عندهم
سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست ثم اعتبروها
في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع
والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام
وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واما الخاصي
فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا

قوائم وكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ستة الا ان امتياز
بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فان
الامتداد الاطول يسميها الانسان باعتبار طول قامته
حال هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي
يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد
العميق يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف
فالاعتبار الكامل يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة وهي
تقاطع الابعاد على قوائم ولا يشكل العامة غافلون
عنها وانما يمكن تطبيق اعتبارهم عليها وان تعلق قيام
بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات
واما اذا لم يعتبر كانت الجهات غير متناهية لامكان ان
يفرض في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة
امتدادات غير متناهية وكل واحدة منها موجودة
قيل فيه اشكال لانه كالوجهات التحتاني المركز الذي

هو

هو نقطة موهومة فلا يكون موجودة واقول كانهم ارادوا
بالموجود الموجود في نفس الامر ذو وضع وغير منقسم في امتداد
ماخذ الحركة ومتى كان كذلك كان الفلك جسما مستديرا او
قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم يكن كذلك لما
امكنت الاشارة اليها قد يقال انهم ذهبوا الى ان الخطوط
ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة
في نفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية
الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط
السطح فلا يلزم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا
في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود
المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه وكما امكن اتجاه المتحرك
اليها قيل بالوصول اليها او بالقرب منها وانما قيد الا
تجاه بها لامكان اتجاه المتحرك الى المعدوم الذي
تقصد بالحركة تحصيله كما في الحركة الكيفية وههنا بحث اذ يمكن

ايضا اتجاه المتحرك الى المعدوم بالوصول اليه عند القائل بانه الحال
هو السطح وانا قلنا انها غير منقسمة في ذلك الامتداد لانها
لو انقسمت ووصل الى اقرب الجزئين فلا يجوز حركة في الجهة
الى الحركة فلو كانت الحركة في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة
وانه خلف وح فاما ان تحرك بين المقصد يعني من الجهة او لا المقصد
فان تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين من الجهة والا لكانت
الحركة اليه حركة الى الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن باقرب
الجزئين من الجهة والا لكانت الحركة منه حركة من الجهة   اتمام
هذا الكلام موقوف على تسليم امتناع الحركة في الجهة كما اشرنا
اليه واذا ثبت ذلك فلا حاجة الى هذا الترديد لان انقسام
الجهة يستلزم لامكان الحركة فيها واذا ثبت هذا ثبت ان وضع
الجهة ليس لذاته والا لكانت جوهرا فكانت قابلة للانقسام
في جميع الجهات كما مر وح لا بد لها من امر محدد يعين وضعها
ولا يجب ان لا يكون قائمة بالمحدد لما ذكره بعضهم لان جهة الفوق

وتحرك مر

اعني السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت قائمة بالمحدد الا ان جهة
التحت اعني المركز ليست قائمة به وان كانت تحدد المركز وفيه ضعف
بالمحدد ايضا فقول تحدد الجهات ليس في خلاء لاستحالته ولا في ملاء
متشابه والا لما كانت الجهتان تختلفان بالطبع لان الملاء المتشابه
لا يوجد فيه امور مخالفة بالطبع فلا يكون احديهما مطلوبة لبعض
الاجسام والاخرى متروكة لذلك البعض مثلا لان النار
والهواء طالبان بالطبع للفوق وهاربان عن التحت والارض
والماء بالعكس فاذا تحدد الجهات في اطراف ونهايات خارجة
عن الملاء المتشابه قيل توجيه هذا المقام ان تحدد الجهات ليس في
داخل نحو الملاء المتشابه فاذا هو اطراف ونهايات خارجة
عن الملاء المتشابه متحصصة وقال بعض المحققين المراد بالملاء
المتشابه ملاء لا يوجد فيه امور مختلفة الحقيقة حتى يكون
بعضها جهة حقيقية وبعضها جهة اخرى مقابلة للاولى وهو
الجسم الذي لا يكون متناهيا لان المتناهي توجد فيه حدود

مختلفة الحقيقة كالسطوح والخطوط والنقط وانما تعرضوا للاشتباه
فيها عن الاثبات تحدد الجهات لما يتوقف عليه شيء مما يجيء بعد
هذا والكلام على كل من التوجيهين لا يخلو عن بحث كما يظهر بادنى تأمل ومنه
كان لك ان تحدد ما بجسم كري لان تحدد ما اما ان يكون
بجسم واحد او باكثر فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا
لان الجسم الذي ليس بكري لا يتحدد به جهة السفل لانه ليس هناك
سفل غاية البعد عن جهة الفوق بحيث لا يمكن ان يتصور هناك
ما هو ابعد والا لكانت جهة السفل بالنسبة اليه ما هو
ابعد منه فصار تشخصها بالقياس الى ذلك لا بعد ولا
يتحدد به اي بغير الكري غاية البعد سواء كان البعد داخلا
او خارجا بل البعد الخارج لا يتحدد غايته اصلا سواء كان
الجسم كريا او لا فان كلما تعرض فيه بعدا الا ويمكن ابعد
اذ يمكن ان تعرض ما هو ابعد من ذلك البعد فلا يتحدد به جهة السفل
الا في الكرة اذ يتحدد بمركزها غاية البعد الداخل فان قلت

لا يمكن

لا يمكن تحدد الجهتين بالجسم الكري ايضا لانهما جهتان متقابلتان متقابلة
في الغاية بحيث يستحيل ان يتوهم ما هو ابلغ منه وان كان
البعد الابعد المفروض عن المحيط الا ان المحيط ليس البعد الابعد
المفروض عن المركز لجواز ان يفرض قطر المحيط اعظم مما هو عليه فلو كان
تحدد الجهتين بالجسم الكري لما وقعتا على ابلغ وجوه التقابل قلت
لما وقعتا على ابلغ الوجوه الممكنة وهو كون احدهما البعد الابعد
المفروض عن الاخرى واما كون كل واحدة منهما البعد الابعد المفروض
فلا يمكن قطعا وان كان باجسام متعددة وجب ان يحيط
بعضها ببعض والا لم يتحصل بها غاية البعد لان ما هو ابعد من
بعضها في الامتداد الواصل بينها فهو اقرب من الاخرى وكل
ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن الجميع لكونها
غاية القرب من البعض الاخر والمناسب لا لتقول لان البعد
عن الجسم اذا كان خارجا عنه والبعد عنه الى اين فيجب ان
يكون بعضها محيطا بالاخرى والمحيط من تلك الاجسام

الا يكون كرة والا لم يتحدد جهة السفل فهو كاف في تحديد الجهتين باعتبار
مركزه ومحيطه ويقع المحيط حشوا لا دخل له في التحديد ولا بد ان
يكون المحدد محيطا بساير الاجسام اذ لو كان وراءه جسم لا
كان جهة الفوق القائمة به منتهى الاشارة فحصل المطلوب
واشتغل الان ما ذكرناه لو تم لدل على كرية جسم محدد للفوق
والتحت محيط بساير الاجسام وهو الفلك الاعظم ولا يدل
على كرية جميع الافلاك وكذا الاحوال الثابتة في الفصول الاتية
فلا تغفل فصل في ان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام
مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة وهذا الرسم شامل للعناصر ايضا
وقد يطلق البسيط على ثلثة معان الاول ما لا يتركب من
اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحس فيشمل العناصر والافلاك
والاعضاء المتشابهة كالعظم واللحم مثلا الثاني ما يكون كل
جزء مقداري منه بحسب الحقيقة مساويا للكل في الاسم
والحد فيندرج فيه العناصر دون الافلاك والاعضاء المتشابهة

اذ فيهما

اذ فيهما اجزاء مقدارية هي العناصر ولا يشاركها في اسمها وحدها
الثالث ما يكون كل جزء مقداري منه بحسب الحس مساويا
للكل في الاسم والحد فيندرج العناصر والاعضاء المتشابهة دون
الافلاك لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اي الاينية مطلقا والمستديرة
الوضعية والحركة الجوالة ونظايرها فانها يسمى مستديرة تقسيما
لا اصطلاحا كما صرح به بعض المحققين ومتى كان كذلك كان بسيطا
اما انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض
تحركه بها فانه منجذب الى جهة وتارك اخرى وكل ما هذا شانه
فالجهات متحددة قبله فيه نظر اذ يلزم من ذلك ان لا تحدد الجهات
قبل حركته ولا استحالة فيه انما المحال ان يتحدد الجهات قبل وجوده
فالمناسب الاقتصار على ان يقال الجهات لا يكون متحددة به وا
ليس كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة و
كان كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون
كل واحد من اجزائه اي بسائطه على شكل طبيعي او قسرا

يكون بعضها على شكل طبيعي وبعضها على شكل قسري لا سبيل الى الاول
والا لكان كل واحد منها كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط وهو
شكل الكرة قالوا لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا كل شكل
سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال
يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة ولو كان كل واحد
منها كرة لاستحال ان يحصل من مجموعها سطح كري متصل الاجزاء
ولا سبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن كل واحد
منها او بعضها كرة فيكون طالبا للشكل الطبيعي فيكون قابلا
للحركة المستقيمة فان تغير الشكل لا يخلو عن حركة اينية على ما لا يخفى
الا انا ثابت فيما سبق استحالة ان يكون اجزاء الفلك قابلا للحركة
المستقيمة والشبهة ههنا استحالة ان يكون الاجزاء قابلة
لها وقد تبين فاذا كانت الاجزاء قابلة للحركة المستقيمة كانت جهات
حركاتها متقدمة عليها وهي متقدمة عليه لتقدم الجزء

عا

على الكل فيلزم ان يكون الجهات متقدمة عليه فلم يكن محددا لها هف
فيه بحث اما اولا فلان جزء الفلك اذا تحرك على دائرة مركزها
مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والتحت فلم يلزم
تحددها قبل المحدد والمحدد انما يحددهما دون ساير الجهات واما ثانيا
فلان اللازم هو تقدم جهات حركاتها لا عليها فصل في ان
الفلك قابل للحركة المستديرة اي الوضعية لان كل جزء من اجزائه
المفروضة فيه هذا مبني على ان الفلك متصل واحد لا جزء فيه بالفعل
لا يختص بما اي طبيعته يقتضي حصول وضع معين ووضع آخر
معينة لتساوي الاجزاء في الطبيعة اورد عليه ان البسائط
التي يستدل بها على ان الفلك قابل للحركة المستديرة دالة على
انه غير قابل لها لانه اذا تحرك على الاستدارة فاما ان يتحرك
الجميع الجوانب وهو محال بالضرورة واما بعضها دون بعض
وانه ترجيح بلا مرجح والقول اذا تحرك البسيط على الاستدارة
فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة

متفاوتة جدا في الصغر والكبر ترسمها النقط المفروضة فيما بينهما بحركات
مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء جميع النقط المفروضة
في ذلك البسيط في صلاحيتها للنقطية والسكون ورسم الدائرة
الصغيرة او الكبيرة بالحركة السريعة او البطيئة وانه ترجيح بلا مرجح
وقد يجاب عنه بان ذلك التخصيص يجب ان يكون لامر عائد الى الحركة
وان لم نعلمه بعينه ضرورة كون المتحرك بسيطا واثبت تعلم ان هذا
مناف لقولهم ان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعليه مبنى كثير
من قواعدهم فكل جزء يمكن ان يزول عن وضعه ويصل الى موضع
جزء آخر وما ذلك الا بالحركة ولا امتنع المستقيمة تعين المستديرة
وقد يقال ان عدم وجوب الوضع والمحاذاة لطبائع الاجزاء
يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها
او يجوز زواله بحركة غير تامة باعتبار الوضع والمحاذاة معه سواء
كان تلك الحركة طبيعية او قسرية وحينئذ فاذا فرضنا وجوب
سكون الغير ولاحظناه من تلك حيث انه بسيط وجدنا كل

جزء

كل جزء منه يمكن الزوال عن وضعه فيتحقق امكان حركة قطعا ونقول انما
يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به والا لما كان قابلا
للحركة المستديرة لكن التالي كاذب لتقدم مثله بيان الملازمة
انه لو لم يكن في طبعه المناسب الاتي لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير
اقول في كلامه اضطراب لانه لو كان الطبع بمعنى الطباع ويتناول
ماله شعور وارادة فلا يلائم قوله فيما بعد والا لكان الشيء مع
العائق الطبيعي كهو لا معه وان كان بمعنى الطبيعة فلا يصح قوله
قبل الميل المستدير من خارج اذ اللازم على تقدير ان يقبل
ليس في طبعه مبدأ ميل ميلا من خارج هو تساوي الجسم القليل الميل
والذي لا ميل طبيعا فيه في السرعة كما يستحق عليه ولا استحالة في
ذلك وايضا لا يصح قوله فلا يكون فيه مبدأ ميل مستدير اصلا
وهو ظاهر والمناسب ان يحمل الطبع على الطباع والعائق على ما يقطع
الشامل لما له شعور وارادة فان الطباع ايضا تطلق على ميل
الندرة مرادفة للطباع الاصح به بعض المحققين فيمتنع ان يتحرك

على الاستدارة وقد ثبت انه قابل للحركة المستديرة وفيه
بحث اذ لو اريد به ان الحركة المستديرة ممكن ذاتي له وهذا
لا ينافي امتناع حركته على الاستدارة بواسطة عدم ا
علته وهي الميل المستدير وان اريد به ان للفلك ا
استعدادا تاما للحركة المستديرة ولا يحصل ذلك الاستعداد
الا عند وجود جميع الشرائط وعدم جميع الموانع فذلك
غير معلوم حاضر وايضا ما ذكره ههنا جار في كل من البسائط
العنصرية اذ لا شبهة في امكان حركة المستديرة وكيف
لا وقد ذهبوا الى ان كرة النار تتحرك بمشايعة الفلك
فيجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به ويمكن
تقدير الدليل على وجه يكفي فيه امكان الحركة بحسب الذات
ولا يجري في العناصر بان نقول التحريك القسري للفلك
ممكن وما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي ولما
امتنع في الفلك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ ميل

مستدير

مستدير وانما قلنا انه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لما
قبل الميل المستدير من خارج لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة
في زمان اذ لا يتصور وقوع الحركة في الآن ويكون ذلك الزمان
اقصر من زمان حركة ذي ميل طبيعي يكون ذلك الميل معاوقا للميل
القسري لمخالفته اياه في الجهة ويتحرك بمثل تلك القوة القسرية
في مثل تلك المسافة والا لكان الشيء أي الحركة مع العائق أي
الميل الطبيعي كهو لا معه هذا خلف قيل لا يلزم من فرض عدم الميل
العائق فيه عدم جميع العوائق فيمكن ان يكون خاليا عن الميل ومقارنا
لعائق آخر بقيا ومع ذلك العائق الميل الذي في ذي الميل فلا يلزم
ان يكون زمان عديم الميل اقصر من زمان ذي الميل واجيب بانا
نفرض مثل ذلك العائق مع ذي الميل ايضا وذلك الزمان لا
الذي هو زمان عديم المعاوق له نسبة لا محالة الى الزمان الاول
ولتكن نصفه كأن يكون زمان عديم الميل ساعة وزمان ذي
الميل ساعتين فاذا فرضنا ذا ميل آخر ميله اضعف من الميل

الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الى
الزمان الاطول فيكون نصفه فيتحرك في والميل الثاني بتلك القوة
القسرية في مثل زمان عديم الميل مثل مسافته اي مسافة عديم
الميل لان الحركة يزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة الميلية
المعاوقة التي في الجسم وينقص سرعتها بقدر ازدياد القوة المذكورة
لانه لو انتقص شيء من القوة المعاوقة التي في الجسم ولا يزداد
السرعة او زاد شيء منها ولا ينتقص السرعة لم يكن القوة الميلية
مانعة من الحركة هف فلما كان الميل الثاني نصف الميل الاول كان
سرعة ذي الميل الثاني ضعف سرعة ذي الميل الاول فيتحرك
ذي الميل الثاني في نصف زمان ذي الميل الاول وذلك النصف
مثل زمان عديم الميل مسافة ذي الميل الاول وهي مثل مسافة
عديم الميل فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه
متساويان في السرعة والبطوء هو محال وقد يقرر الكلام بعد
فرض الاجسام الثلثة المذكورة بوجه اقرب الى الفهم فتنقطع

والميل

تميز لها عن الباقي قيل المشاركة اياها فمن علة الوجود واما العلة ا
الفاعلية فهي التي يكون منها وجود المعلول كالفاعل للكوز واما الغائية
فهي التي لاجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب من الكوز وهي انما
يكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة
لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه في الوجود فلا علاقة العلية و
المعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجودها الذهني و
الخارجي ولما كان العلتان يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما
دون الماهية والحصر المذكور منقوض بالشرط وعدم المانع وقد
تبين ان التقسيم هو علة الشيء بلا واسطة والمعدود من اقسامه هو
العلة الآلية بمعنى القابل في الفعل والعلة الفاعلية بمعنى الفاعل المستقل
بالتأثير والمعلول يحتاج الى القابل والفاعل المذكورين اولا ولا
يحتاج الى ما ذكر الا ثانيا وبالواسطة احتياجهما اليه وفيه البحث
لانه لا يتناول الاول المقسم للعلة الغائية اذ لا يحتاج المعلول
اليها الا بواسطة انها موثرة في موثرية الفاعل ثم العلة الفا

من كان شيئا بسيطا اي كان شيئا واحدا في ذاته ولم يكن له حيثيات متكثرة ولم يكن
فيه شروط او الات او استعمال اعضاء يصدر عنها اكثر من الواحد لانه اذا صدر
عنه اثران فهو مركب لان كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه
بحيث يصدر عنه ذلك الاثر لامكان تعقل كل منهما بدون الآخر
فهذين المفهومين ان كان واحد منهما ان كان داخلا في ذات المصدر لزم التركب
في ذاته وان كانا خارجين كان مصدرا لهما اي للمفهومين اذ لو كانا
مستندين الى غيره لم يكن هو وحده مصدرا للاثرين والتقدير خلافه
فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وننقل الكلام
اليهما فينتهي لا محالة الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات لما شاع انه قد
يقرر الدليل بطريق ابسط فيقال ان كان كل واحد من مفهومي مصدريته
هذا او مصدريته ذاك نفس الواحد الحقيقي كان الامر البسيط ماهيتان
مختلفتان وان دخلا فيه او دخل احدهما كان الامر على التركيب فقط
وان خرجا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان
دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام تسعة

والكلي

والكلي مع وههنا بحث اما اولا فلانه لو تم ما ذكره لزم ان لا يصدر
عن الواحد الحقيقي شيء اذ لو صدر عنه شيء لكانت مصدريته لذلك
الامر مغايرة له لكونها نسبة بينه وبين غيره فهي اما داخل فيه فيلزم
تركبه او خارج عنه معلول له ثم ننقل الكلام الى مصدريتها او
نقول لكان ان الصادر هناك شيئان احدهما ذلك الشيء الصادر
عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيئا واحدا وهو مناف
لما ادعيتم من انكار المعلول عند اتحاد العلة واما ثانيا فلان المصدرية
امر اعتباري فيستغني عن المصدر وقد يقال لا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولا ذلك لم يكن اقتضاؤها
لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها
فاذا لم يكن مع العلة الموحدة امور متعددة لا داخلة فيها ولا خارجة
عنها بل كانت في ذاتها بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك
ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات فاذا فرض لها معلول
كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره اصلا فلا يمكن ان

يمكن انما معلول افرد الا لزم ان يكون المخصوص بحسب ذاتها مع الشيء فلا
يمكن انها مع شيء من المعلولين مع الثاني ليست مع غيرها فلا يكون عن شيء
منهما وفيه بحث لجواز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور
متعددة لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور
باسرها لا بعضها دون بعض ايضا ان المعلول يجب وجوده عند وجود
علته التامة ما عن عند تحقق جميع الامور المتعددة المعتبرة في تحققه قيل بهذا التفسير
غيره مع ان المبدا الاول علة تامة بالنسبة الى معلوله الاول ولا يتناوله
هذا التفسير اذ لا يصدق عليه انه جميع الامور والتفسير الاضبط انها علة لا
يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها وفيه نظر اذ لا بد من اعتبار امكان
المعلول فالتركيب لازم وقد يجاب بان منشأ الاحتياج الى الفاعل هو
الامكان فان شيئا لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان
ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب علته ولا شك
انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى ورد هذا بان
كلامنا في الجزء الصوري والمادي مع انه من جزء المعلول جزء من العلة التامة

الم

ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه مقوما للمعلول ومتقدما عليه لم
يلزم محذور ايضا لان كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثرا
بلا اشتراطه في تاثيره واعلم ان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه
التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر
بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها بالمعنى المذكور غير صحيح لانه لو لم يكن
واجب الوجود فاما ان يمتنع الوجود وهو محال والا لما وجد او ممكن الوجود
فلنفرض وجوده معها في زمان وعدمه معها في زمان اخر فيحتاج في زمان
الوجود الى مرجح يخرجه من القوة الى الفعل اذ الترجيح لا حاصل من العلة التامة
مشترك بين الزمانين فلو تحقق جميع الامور المعتبرة في وجوده وقد
فرضنا انه حاصل هف فبان المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة
فيكون واجبا لغيره ممكنا بالذات لانه لو اعتبر ماهيته من حيث هي
لا تجب لها الوجود ولا العدم ولا معنى للممكن بالذات سوى هذا وانه
لا زائد ما سبق من اوهام العوام من ان تاثير العلة في شيء
ينافي وجوده كذلك الشيء موجودا لا ينافي تاثير العلة الغائية فيه

لا ان الشيء اذا كان معدوما ثم وجد فان ان يوصف العلة بكونها مفيدة
لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في حالتين جميعا لا جائز ان يفيد
وجوده حالة العدم او في حالتين جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم
فتعين انه انما يفيد وجوده حالة وجوده المستفاد فلا يلزم تحصيل الحاصل
فلكون الشيء موجودا لا ينافي كونه معلولا قال بعضهم من الاوهام العامية
ان المعلول بعدما وجد من علته لا يحتاج في بقائه اليها حتى لا يلزم من
فناء علته الموجدة فنائه بل يبقى موجودا بعد فناء العلة ولذلك
تراهم لا يتحاشون عن القول بانه لو جاز العدم على الباري تعالى
لما ضر عدمه وجود العالم وبعضهم يتمسك في هذا بما يشاهدونه من بقاء
البناء بعد زوال البناء فالمصنف اورد هذه الهداية لازالة هذا الوهم
اذ لو بقي المعلول بعد فناء العلة لم يكن العلة مؤثرة فيه حال وجوده
وهو خلاف ما ثبت بالحجة من ان العلة مؤثرة في المعلول
حال وجوده هف القول فيه بحث اذ الثابت بما ذكرنا بالدليل
ان العلة مؤثرة في المعلول في ان وجوده لا انها مؤثرة

فيه

فيه حال وجوده مطلقا ولا منافاة بينه وبين بقاء المعلول بعد فناء العلة
فلا تزيل هذه الهداية الوهم المذكور والذي تزيله هو ما ذكره من
ان علة افتقار الممكن الى المؤثر هو الامكان **فصل** في الجواهر والعرض
كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء ساريا فيه او لا يكون فاذا كان
الواقع هو القسم الاول يسمى الساري حالا والمسري فيه محلا وقد مر
الكلام فيه فتذكر ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه في
الوجود والا لامتنع ذلك الحلول بالضرورة فلا يخلو اما ان يكون المحل محتاجا في
الحال الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال
عرضا للمناسبات اللغوية لا اشعار اما ان يكون من الطرفين فلا وجه لها
الهيولى والصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض ومحله الموضوع
وذلك لان الحال يفتقر الى المحل مطلقا واذا ثبت هذا فنقول الجوهر
الماهية التي اذا وجدت في الاعيان اي اتصفت بالوجود الخارجي
كانت لا في الموضوع وظاهر ان هذا المعنى انما يصدق على ماهية يزيد
وجودها عليها ويخرج منه الواجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود

مهية ويدخل فيه الصورة العقلية للجواهر فانها وان كانت حالة كونها في الذهن
في موضوع لكن يصدق عليها انها اذا وجدت في الخارج لم يكن وجودها في
موضوع وهذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات
الاشياء والاختلاف انما هو في الوجود وما يتبعه من الاحوال واما من
قال ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباحها المخالفة لها
في الماهية المناسبة اياها مناسبة مخصوصة بها صار بعض تلك الصور علما
ببعض الاشياء دون بعض فلا يكون تلك الصور عنده الا اعراضا موجودة حقه لوجود
خارجي قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها واما العرض فهو
الموجود في موضوع فالصورة العقلية للجواهر يكون جوهرا وعرضا معا على
الاول من المذهبين وقد التزم صاحب حكمة العين والانسب ان لا يكون
الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ثم الجواهر ان كان
حالا فهو الهيولى قيل هذا منقوض بالجسم فانه محل الاعراض مع انه
ليس بهيولى واجيب بان المراد ان كان محلا لجوهر آخر فهو
الهيولى وفيه بحث لان النفس محل للصورة الجوهرية مع انها ليست بهيولى

وان

وان كان حالا فهو الصورة الجسمية او النوعية وان لم يكن حالا ولا محلا
فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فان كان متعلقا
بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس الانسانية والفلكية
والا فهو العقل وانما قيد التعلق بالتدبير والتصرف لان للعقل تعلقا
بالجسم لكن على سبيل التأثير فقط واما النفس فقد يكون مدبرة
وقد يكون مؤثرة كما في الاصابة بالعين والجوهر ليس جنسا لهذه
الاقسام الخمسة اذ لو كان جنسا لكان لها ما يدخل تحته مركبا من
جنس وفصل وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانا نعقل
الا هيئة البسيطة لا اثر فيها فلا يكون مركبة والا لزم بانقسامها
انقسام الهيئة البسيطة لا اثر فيها وفيه نظر اذ لا يلزم
من تركيب النفس في الذهن تركبها في الخارج واما اقسام العرض
فمنحصر بالاستقراء في الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك
والوضع والفعل والانفعال اما الكم فهو الذي يقبل المساواة
واللامساواة لذاته قيل هذا التعريف دوري اذ المساواة

هي لا كالنار في الكم والا وما ان يقع هو ما يقبل القسمة لذاته اي يمكن ان يفرض
فيه اجزاء وانما قال لذاته ليخرج الكم بالعرض مثل الكم والمحل فيه الا غير ذلك
وينقسم الى متصل وهو ما لا يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك
والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة
بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها
نهاية للآخر وان اعتبرت بداية لاحد الجزئين يمكن بداية للآخر فليس
لها اختصاص باحد الجزئين ليس في ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر
بل نسبتها اليهما على السوية وكالخط بالقياس الى جزئي السطح و
والسطح بالقياس الى جزئي الجسم والآن الى جزئي الزمان و
الحد المشترك يجب ان يكون مخالفا بالنوع لما هي حد وله لان
الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد اصلا
فاذا فصل منه لم ينقص شيئا ولولا ذلك الحد لكان الحد المشترك
جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما
الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست

جزء من الخط بل هي عرض وكذا الخط للسطح والسطح للجسم ولا يوجد بين اجزاء
الكم المنفصل حد مشترك فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان
السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك
بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين
قسمي الخط كالعدد ذكروا ان الكم المنفصل منحصر فيه فهذا التقسيم باعتبار الانواع
والمتصل وهو ما يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك قار الذات
وهو المقدار كالخط والسطح والثخن اي الجسم التعليمي واما المتصل
غير قار الذات فهو الزمان قيل ان وجد الشيء من اجزاء الزمان لزم
اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم
بالمعدوم وكلاهما محال لان بالبديهة ان اعتبار اتصال اجزائه بعضها
ببعض في الخيال كان من قبيل الفكر لاجتماع اجزائه هناك
والجواب ان ذلك الامر المتصل المتمدد في الخيال بحيث اذا اخذ
العقل وجوده في الخارج جزم بامتناع اجتماع اجزائه هناك
وهو معنى كونه غير قار واما الكيف فهو هيئة في شيء لا يقتضي لذاته

فيسمى فرحا به الكم ولا يسمى فرحا به البواقي ومن جملة النقطة والوحدة من الاعراض
ومن الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما وينقسم الى الكيفيات
محسوسة باحدى الحواس الظاهرة راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر و
يسمى انفعاليات وغير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل ويسمى الانفعالات
والى كيفيات نفسانية قيل اي مختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها
يمكن من بين الاجسام للحيوان من النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها
للمجردات من الواجب وغيرها وفسرها بعضهم بالمختصة بذوات الانفس
وهي حالات ان لم يكن راسخة كالكتابة في ابتداء التعلم وملكات
ان كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم وغير ذلك والى كيفيات
استعدادية اي التي هي من جنس الاستعداد فانها تنقسم الى استعداد
شديد نحو الدفع واللاانفعال كالصلابة ويسمى قوة او نحو الانفعال
كاللين ويسمى ضعفا والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد
الشديد نحو الفعل كالمصارعة ليس بشيء اذ المصارعة انما تتم بثلثة امور
العلم بتلك الصناعة والقدرة وهما من الكيفيات النفسانية وكونه

الاعضاء

الاعضاء بحيث تعسر عطفها وتفاهمها هي في الحقيقة من باب الاستعداد نحو
الانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل الا اعتبرت في كل واحد من استعداد
القابل للانفعال واللاانفعال الشدة والترجيح فرجح عنهما امثل القبول
الذي نسبته اليهما معا سواء فيكون قسما ثالثا مغايرا كون الشيء بلا
لاقترانه بحيث يمكن ان يحصل فيه ذلك الى اقر وهذا امر اعتباري
اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد توجد فيه امور بعدها وقبلها ذلك
المقبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة
بالاستعداد فاصل من باب الامكان الذاتي ومراتبه المتفاوتة بالقرب
القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان
معتبرة في الاستعداد واعلم ان اكثرهم عدوا الصلابة واللين من
الكيفيات الملموسة وان حق ما ذهب اليه المص كما ذكره الامام من ان
جسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الاول الحركة الى
في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث
كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين وليس الاول والثاني باللين

محسوسا بالبرد واللين لمن كك فيتهما الثالث وهو من الكيفيات
الاستعدادية وكك الصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانقياد وهو
عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات
الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست هي صلابة لان الهواء
الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية
فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللا
انفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية والمختصة
مختصة بالكميات المتصل والمنفصل كالمثلثية والمربعية للسطح والزوجية
والفردية للعدد واما الاين فهو حالة يحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان
او الان واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة كالابوة والبنوة
فسر بعضهم النسبة بالحاصل بسبب النسبة ولذا قال في بيان كونه
الابوة والبنوة اضافيين لان تولد الحيوان من نطفة حيوان آخر من نوعه
نسبة بينهما بواسطتها يعرض لاحدهما حالة نسبية وهي الابوة
وللآخر اخرى وهي البنوة اقول فيه بحث لانهم عرفوا الاضافة بالنسبة

المتكررة

المتكررة وهي نسبة معقول بالقياس الى نسبة اخرى معقول بالقياس
الى الاول ولم يعتبروا في مفهوم الاضافة كونها حاصلة من نسبة الى او
الا ان يفسر النسبة بما يكون من جنس النسبة نظرا الى ما ذكره ويخفف المتوهم
واما الملك فيقال له الجدة ايضا فهو حالة يحصل للشيء بسبب ما يحيط به ككله
او ببعضه سواء كان امرا طبيعيا كالاهاب او لا وينتقل بانتقاله كالتعمم
الاين فانه وان كان هيئة حاصلة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان
المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فكون اذا في الهيئة التي تحصل له
بسبب كونه متعمما متقمصا واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء قيل
ينبغي ان يقول للجسم لئلا ينتقض التعريف بالشكل الذي هو من مقولة
الكيف وفيه نظر اذ لا ملاحظة في الشكل للاجزاء ونسبتها الى بعضها
فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجة بل المعتبر هو الجميع من حيث
هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة الى ما ذكره وايضا ان اريد الجسم
الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بسبب المتقاطعين من
التعريف وان اريد به الجسم مطلقا فيدخل الشكل العارض

للمتعلمين ويخرج الوضع الثابت لها في المقولات بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى
بعض وبسبب نسبتها إلى أمور خارجة كالقيام والقعود وقد يطلق على
الأين بحسب نسبة بعض أجزائه إلى بعض فقط وأما الفعل فهو حالة
تحصل للشيء بسبب تأثيره في غيره كالقاطع ما دام يقطع وأما الانفعال
فهو حالة تحصل والتأثر لا هيئة الأخرى تحصل للشيء بسبب تأثره عن غيره
الظاهر أن الفعل والانفعال نفس التأثير والتأثر كالمتسخن ما دام
يتسخن فيه إشارة إلى أن الانفعال أمر غير قار وكذا الفعل ولذا
يعبر عنهما بأن يفعل وأن ينفعل لدلالتهما على التجدد والتقضي وأما
الأمر المستمر المترتب عليهما فخارج عنهما داخل في الكيف الفن الثاني
في العلم بالصانع وصفاته وهو مشتمل على عشرة فصول فصل
في إثبات الواجب لذاته وهو الذي إذا اعتبر من حيث هو هو
لا يكون قابلا للعدم وبرهانه أن نقول إن لم يكن في الوجود موجود
واجب لذاته يلزم منه انحصار الموجودات بأسرها في الممكن
جملة مركبة من آحاد كل واحد منها ممكن لذاته فتكون محتاجة إلى

ما هو من أجزائها أكثر والمحتاج إلى الممكن أولى بأن يكون ممكنا فتحتاج
أي الجملة إلى علة موجودة خارجة عن الجملة والعلم به بديهي أو ضروري
نظري القياس وتقريره بأن نقول إنها ليست نفس الجملة وهو ظ
ولا جزأها إذ لا علة للجملة على الكل واحد من أجزائها وذلك لأن كل جزء
ممكن محتاج إلى علة فلو لم يكن علة الجملة لكل واحد من الأجزاء لكان بعضها
معللا بجزء آخر فلا يكون علة الأولى علة المجموع بل البعض فقط و
يلزم أن يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه وهو باطل
لأنه لا يلزم من إمكان الجملة احتياجها إلى علل متعددة موجودة لا
جاز للجملة مجموعها علة موجودة للجملة فيجوز أن يكون الممكنات سلسلة غير متناهية
يكون الثاني علة للثالث وهكذا فيكون علة الجملة أجزاءها وهو مجموع ا
الأجزاء لكل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها إلا
المعلول المحض وقال شارح المواقف الكلام في العلة الموجودة
المستقلة بالتأثير وإلا فهناك حقيقة لكان علة لنفسه قطعا وقد
توجه هذا الكلام فيحتاج كل واحد منها إلى علة خارجة عن سلسلة

الممكنات فلو لم يكن خارجه للزم إما الدور أو التسلسل والتقييد بالاحتياج
إلى العلة بعد ملاحظة الإمكان بديهي ولا يخفى عليك أنه غير مناسب
للمقام والموجود عن جميع الممكنات واجب لذاته فيلزم وجود الواجب
على تقدير عدمه وهو محال فوجوده واجب **فصل** في أن الوجود
الواجب الوجود نفس حقيقته أثبت الموجودات في الموجودية بحسب
التقسيم العقلي ثلثة أدناها الموجود بالغير أي الذي يوجده غيره
فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فإذا نظر إلى
ذاته وقطع النظر عن موجده أمكن في نفس الأمر انفكاك الوجود عنه
ولا شبهة في أنه يمكن أيضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما
ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور وأوسطها الموجود بالذات
بوجود هو غيره أي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه
انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع
انفكاك الوجود عنه بالنظر إلى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك
فالتصور ممكن والمتصور محال وهذه حال الواجب الوجود على مذهب

جمهور

جمهور المتكلمين وأعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه أي الذي وجوده عين
ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنه بل الانفكاك والتصور كلاهما محالان وهذه حال الواجب الوجود على مذهب
الحكماء المشائين وإن أردت مزيد توضيح لما ذكرناه فاستوضح الحال مما يورد في
وهو أن مراتب المضيء ثلثة أيضا الأولى المضيء بالغير أي الذي
استفاد ضوءه من غيره كوجه الأرض الذي استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضيء
وضوء يغايره وشيء ثالث أفاد الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو
غيره أي الذي يقتضي ذاته ضوءا اقتضاء يستحيل تخلفه كجرم الشمس إذا
فرض اقتضاؤه للضوء فهذا المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضيء
بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فإنه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته
فهذا أتم وأقوى مما يتصور بأنه مضيء على معنى المضيء كما يتبادر إليه
الأوهام قام به الضوء فلما ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد
وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كذا مناقشة فإنا إذا علمنا أن الضوء مضيء
بذاته لم نتردد في أنه تام ضوءا فرو حاكم بذلك الضوء مرادنا بأنا

ما كان كالجاهل كل ما هو من المعنى بغيره والمعنى بذاته بغيره فهو غيره اغنى الظهور عن

الاظهار سبب الخفاء فهو حاصل بالخفاء ثبت حجب ذاته لا بامر زائد عن ذاته

بل الظهور في الخفاء اقوى من الكل ومظهر لغيره من حيث انه فانه ظاهر بذاته

ظهورا لا خفاء فيه ومظهر لغيره من حيث يظهر به ان وجوده لو كان زائدا

عن حقيقته لكان من ذات حقيقته قبل الاشياء بزعم المتكلمين تركيب الذات

الواجب مع وفيه بحث اذ التركيب الممتنع في الواجب هو التركيب

الخارجي لانه موجب للافتقار في الخارج وهو موجب للامكان

واما التركيب الذهني للواجب فلا نم امتناعه لانه لا يوجب الافتقار

في الخارج بل في الذهن والافتقار في الذهن لا يوجب الامكان اذ

الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره ولو كان زائدا لما

كان الوجود من حيث هو مفتقرا الى الغير كما المعروض فيكون ممكنا

لذاته مستندا الى علة فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان

نفس الحقيقة يلزم ان يكون موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة

من حيث تقدمها على المعلول بالوجود فان العقل حاكم بالبداهة بان

كن

كن ان شيء موجودا شيء ان يلاحظ كونه مبدأ للوجود ومفيدا له فيكون ان

اي شيء موجودا قبل نفسه مفيدا ان كان غير ذلك فالحقيقة يلزم ان يكون

الواجب لذاته محتاجا الى الغير في الوجود وهذا محال وقال المحققون

مع كونه على الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها

فلا يخلو عنه شيء من الاشياء هو حقيقتها وعينها وانما امتازت

وتعددت بتعددات اعتبارية **اصل** في ان وجوب الوجود

وتعينه نفس ذاته فان قلت كيف يتصور كون مبدأ الشيء على حقيقته مع

ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه قلت معنى

قولهم صفات الواجب عين ذاته ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب

على ذات مع صفة مثلا فان لو ليس لك ان الواجب عين العلم و

القدرة ان ذلك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج

في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في

انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهوم

بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم و

وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاته لا بصفة زائدة عليها كما في
ذواتنا فهي هنا لاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات
والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه
الى حاصل نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات
وحدها اما الاول فلان وجوب الوجود لو كان زائدا على حقيقته لكان
معلولا لذاتها بناء على ما سبق انفا من لزوم تقدم الوجود ما استحال او
فاستحال ان توجد المعلول وذلك الوجوب هو الوجوب بالذات
ضرورة فيكون وجوب الوجود بالذات متقبل نفسه وهو محال واما الثاني
فلان تعينه لو كان زائدا على حقيقته لكان معلولا لذاته والعلة ما لم يكن
متعينا لا توجد فلا توجد المعلول فيكون التعين حاصلا قبل نفسه وهو محال

فصل في توحيد واجب الوجود لو فرضنا موجودين واجبي
الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود ومتغايرين بامر من الامور
وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون لا سبيل الى الاول
لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود
المشترك

المشترك اشتراكه خارجا عن حقيقة كل واحد منهما وهو محال لما بيناه
ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود اذ يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر
هو وجوب الوجود لان تلك الحقيقة على هذه الصفة فلا يكون اشتراك
موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود والا لان يظهر من نفس كل منهما
اثر صفة الوجوب بطل منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتميزهما
بتمام الحقيقة ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا
مما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب محتاج الى غيره اي
جزئه فيكون ممكنا لذاته هذا خلف فيه بحث لانه ان اريد التركيب
الخارجي فلا مكان هو التركيب الخارجي لا الذهني وقيل لم لا يجوز
ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا وهو خلاف ما ثبت الامكان
واقول لا يمكن توجيه كلام المصنف بالا يتوجه عليه ذلك بان يقول لم يكن
ما به الامتياز تمام الحقيقة فهو اما جزؤها او عارضها وعلى التقديرين
لا يكون كل واحد منهما مركبا اما الاول ففي الجنس والفصل واما
على الثاني ففي الحقيقة والتعين وقد بينا ما بينا ان التعين نفس حقيقته

واجب الوجود يكفى فى اثبات توحيده فان التعين
اذا كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا
فى الشخص بالضرورة اقول فيه نظر لان المعنى عن
هذا البرهان هو بيان ان واجب الوجود حقيقة واحدة
تعينها عينها وهو غير ثابت لما مر لاحتمال ان يكون هناك حقائق
مختلفة واجبة الوجود وتعين كل منها عينه فلا بد مع ذلك
من اقامة البرهان على التوحيد صل فى ان الواجب لذاته
واجب من جميع جهاته اى ليس له حال منتظرة غير حاصلة
لان ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون واجبا من جميع
جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات لانها لو لم
تكن كافية لكان شئ من صفاته من غيره فيكون حصول صفة ذاته
الغير اى وجوده علة فى الجملة لوجود تلك الصفة فيه
غيبة اى عدمه علة لعدمها ولو كان كذا لم يكن ذاته اذا
اعتبرت من حيث هى هى بلا شرط حضور الغير وغيبته
ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان
الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها اى

اى الصفة مع حضور غيره لحصوله بذات الواجب من حيث هى هى بلا اعتبار
حضور الغير وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات
الواجب من حيث هى هى بلا اعتبار غيبة الغير وهو هكذا فلا يلزم
من عدم اعتبار امر عدم ذلك الامر واذا لم يجب وجودها اى ذات
الواجب بلا شرط لم يكن الواجب واجبا لذاته هذا خلف وانما يتم هذا
بالنسبة الى ما ان الدليل فيها مع ان ذات الواجب غير كافية حصوله
لتوقفها على امور مغايرة للذات ضرورة وقيل الاولى فى الاستدلال
ان يقال كل ما هو ممكن للواجب من الصفات فلو جبت ذاته وكل ما يوجبه
ذاته فهو واجب الحصول له الكبرى فظ واما الصغرى فلانها لو لم يصدق
لكان وجوب وجود بعض الصفات متميزا للذات فلذلك الغير ان كان
واجبا لذاته لزم تعدد الواجب وان كان ممكنا فاما ان يوجبه الذات
يلزم كونها موجبة للبعض الذى فرضناه غير موجبة اياه من الصفات
او لا يوجبه الموجب موجب له لا يكون وجوبه بموجب ان يوجبه
فينتقل الكلام اليه فاما ان يذهب سلسلة الموجبات الى غير

النهاية او يشهد لها موجب بوجه الذات يلزم خلاف المفروض والاصل ان
الذات لما لم يوجب الصفات باسرها لزم احد الامرين اما المشيء من تعدد
الواجب والتسلسل وخلاف المفروض فيكون الذات موجبة لجميع الصفات سوى الكل
المط اقول فيه بحث اذ لو تم هذا لزم ان لا يكون كل ممكن موجودا قد يسلكو
كان صفات للواجب اولا **فصل** في ان الواجب تعالى انه لا يشارك
الممكن في وجوده اي ليس الوجود المط طبيعة نوعية مقولا على وجود هو
على الواجب ووجودات الممكنات بل هو مقول عليها قولا عرضيا
بالتشكيك لانه لو كان مشاركا للممكنات في وجوده على الوجه المذكور
فالوجود المط من حيث هو هو اما ان يقتضي التجرد عن الماهية او اللاتجرد
او لا يقتضي شيئا منهما فان وجب التجرد وجب ان يكون وجود الممكنات
باسرها مجردا غير عارض للماهيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا
يختلف وهو محال لانا نعقل المسبع مع الشك في وجوده الخارجي ا
المنافاة بين ترك هذا القيد اذ الكلام في الوجود المط الشامل
للذهني والخارجي فلو كان وجوده نفس حقيقته او جزءا لكان الشيء

الواحد

الواحد معلوما ومشكوكا في آن واحد وهو محال المنافاة بين لانا
نعقل المسبع ونعقل عن وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته او جزءا
لكان الشيء الواحد معقولا معلوما وغير معلوم وغير معقول في آن واحد
او نقول انا نعقل المسبع مع الشك في وجوده فلو كان وجوده نفس
حقيقته لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين وكذا لو كان
ذاتيا لها لان الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له اما اشتغلوا بهذا كله
ثم اذا كان ماهيته معقولة بالكنه وان وجب اللاتجرد لكان
وجود الباري تعالى مجردا هف وان لم يقتض شيئا منهما كان كل منهما
ممكنا له فيكون معلولا للعلة فيلزم افتقار واجب الوجود في تجرده الى
الغير فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هذا مختصر هذه الكلمات
الدائرة على السنة القوم في هذا المقام وقال بعض المحققين الوجود مفهوم
مغاير للموجود كالانسان فانه لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه
في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام
الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود

فهو في كونه موجوداً في نفسه لا يحتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج
في كونه موجوداً الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجوداً
الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب فقد ثبت ان ما هو الواجب هو الوجود فهو لا يكون الا عين
الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون
الواجب جزئياً حقيقياً قائماً بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته
وجب ان لا يكون الوجود ايضاً كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً
يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان التعدد
والانقسام وهو قائم بذاته منزه عن كونه عارضاً لغيره فيكون الواجب هو
الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور
عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة
مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة
واقسام شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالوجود كلي وان كان الواجب
جزئياً حقيقياً قال الفضلاء كانهم يقولون ان مذهب الاعلى ...

من الكل

من الكل الحقيقي **فصل** في ان الواجب انه عالم بذاته لانه مجرد عن المادة
لو كان مادياً لكان متكثراً الاجزاء فيفتقر اليها وكل مجرد عن المادة مدرك
لما سيجيء في الفصل الثاني لهذا الفصل فهو عالم بذاته تحقيقه ان تقييد المجرد عن المادة
بالقائم بذاته لان الصورة العقلية مجردة مع انها ليست بعالمة لان ذاتها
ليست عنده فيكون عالماً بذاته لان العلم المراد هنا الادراك وهو يتحقق
بحصول حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك اما جزئياً او كلياً
والاول اما ان يكون محسوساً باحدى الحواس الظاهرة او غير محسوس بها
والمحسوس اما ان يكون ادراكه موقوفاً على حضور المادة فادراكه احساس
او لا فادراكه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير الجزئي الذي
فاما ان لا يكون جزئياً بل كلياً او يكون جزئياً غير مادي واياً ما كان
فادراكه التعقل فالباري تعالى عالم بذاته لذاته لا يندفع بها ما يتوهم
من استحالة علم الشيء بنفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين
شيئين متغايرين بالضرورة تعقل الشيء لذاته لا يقتضي التغاير بين
العاقل والمعقول بالذات لان العلم هو حضور حقيقة الشيء مجردة عن المادة

عند المدرك سواء كانت متغايرة له بالذات او بالاعتبار فان التغاير

الاعتباري كاف لتحقق النسبة قطعا وهذا اعم من حضور حقيقة الشيء المغاير

بالذات للمدرك عنده ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم ولان

كل من الناس يتعقل ذاته بذاته وان كان لا يتعقل كل من الناس

احدهما عاقل والاخر معقول فان بالضرورة قد يتمسك فى استحالة علم

الشيء بنفسه بانه يستلزم لاجتماع صورتين متماثلتين هو مجرد [?]

ان علم الشيء بنفسه حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احد الصورتين

موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يمتازان فلا استحالة

وايضا المشهور [?] من تماثلين فى محل واحد الا كلي ان [?] فى الآخر

فصل فى ان الواجب عالم بالكليات لانه مجرد عن المادة ولواحقها

وكل مجرد عن المادة ولواحقها اذا كان قائما بذاته يجب ان يكون عاقلا

بالكليات اما الصغرى فقد مر ذكرها فلا نعيده فيما ذكره لانها قد ذكرت [?]

بلا دليل واما الكبرى فلان كل مجرد عن المادة يمكن ان يعقل وهذه بديهية [?]

لا خفاء فيه فان ذاته منزه عن العلائق المادية التي هي المانعة عن التعقل [?]

وكلما

وكما يجوز ان يعقل بعض المجردات غير معقولة له ان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل

وكلما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات

لا محالة فيمكن ان يقارنه اى المجرد سائر صور المعقولات فى النفس لان

الادراك عند التعقل هو حضور صورة المعقول فى العقل مجردة عن المادة

ولواحقها وكلما يمكن ان يقارنه سائر المعقولات فى العقل يمكن ان

يقارن سائر المعقولات لذاته اى بالنظر الى ماهيته سواء كانت

فى الخارج او فى العقل لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة

فى العقل فان صحة المقارنة المطلقة اى استعداد المقارنة مقدمة عليه

فى العقل لكونها اعم من المقارنة فى العقل فصحة المقارنة المطلقة متقدمة

على المقارنة فى العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور ولا يتصور

مقارنة المعقولات فى الخارج للمجرد القائم بذاته الا بالحلول فيه

حصول المقارن فى المحل وذلك لانه لما كان قائما بذاته امتنع ان يكون

مقارنا للغير بحلوله فيه او بحلوله فى الثالث والمقارنة المطلقة متحققة

فى هذه الثلاثة واذا امتنع اثنان منها تعين الثالث وهو مقارنة المعقولات

في الخارج المجرد القائم بذاته كلها فيصير المتعقل فثبت أن كل مجرد القائم
بذاته يصح أن يكون عاقلا لسائر المعقولات وههنا بحث أما أولا فلأن تقدم
المقارنة المطلقة على المقارنة الأخرى إنما يتم إذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لها وهو ممنوع وأما ثانيا فلأن اللازم من المقارنة في العقل هو صحة
المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فإنما يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة
في ضمن هذا الخاص فقط لأن ذات المجرد بحيث لا يقبل إلا هذه المقارنة الخاصة
أعني المقارنة العقلية فإذا وجد المجرد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة
لانتفاء شرطها الذي هو المنشأ الوجود الذهني وتوضيحه أن ماهية المجرد
إن كانت متحدة في الذهن والخارج إلا أن وجودها مختلفان فجاز
أن يكون الذهني شرطا للمقارنة أو الوجود الخارجي مانعا لها وعلى التقديرين
لم يصح المقارنة بينهما إذا كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته وأما ثالثا
فلأن ما ذكره لا يشاع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية
بل يدل بعينه على امتناع تحقق مقارنة المطلقة بالنسبة إلى الكل
فيلزم أحد الأمرين إما فساد ذلك الدليل أو بطلان هذه المقدمة

وكل

وكل ما يمكن له الوجود بالإمكان العام يجب وجوده له وإلا لكان له حالة
منتظرة هذا خلف لنسبة الكبرى القياس ههنا كل مجرد عن المادة يمكن
أن يكون عاقلا بالكليات ثم يضم نتيجة المقدمتين إلى ما ذكره ههنا فيحصل
المطلوب وتوضيحه ههنا كل ما يمكن للمجرد بالإمكان العام يجب وجوده له إذ لو لم يجب بالوجوب
لكان خروجه إلى الفعل موقوفا على استعداد مادي لقبول الفيض وكونه
ماديا هذا خلف فإن قيل لو كان الباري تعالى عالما بالأشياء وارتسم فيه صورها لكان
فاعلا لتلك الصورة لأنها ممكنة لافتقارها إلى ما يقوم به فيفتقر إلى مؤثر
هو الواجب إذ لو كان غيره لزم افتقار الواجب في صفة العلم إلى ذلك
الغير وقابلا لها لارتسامها فيه وهو محال لأن القابل هو الذي يستعد
لشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء والأول غير الثاني لتعقل كل منهما
مع الذهول عن الآخر فيلزم التركيب لو كان فاعلا وقابلا قلنا لم
لا يجوز أن يكون في الواحد مستعدا للشيء التصوري أي الصورة
ومفيدا له وهذا لأن معنى كونه مستعدا للشيء أنه لا يمتنع لذاته أن
يتصوره ومعنى كونه فاعلا أنه متقدم بالعلية على ذلك التصور فلم

قلت انها منشأ لان قول السؤال والجواب لا يتطابقان في النظم لان حصول
السؤال لان القبول غير الفعل فلو كان الواجب قابلا وفاعلا يلزم التركيب
فيه ففي الجواب انه لو تم يلزم التركيب لو كان القبول والفعل من جهة واحدة
وليس كذلك بل اضافة فاعل مقيسان اليه بالقياس الى الصورة نعم
لو كان السؤال ان القبول ينافي نفس الفعل فلو كان الواجب قابلا وفاعلا
يلزم اجتماع المتنافيين فيه يمكن انه هذا الوجه وجه واعلم ان العلم بالاشياء
قسمان احدهما حصولي وهو حصول صورة الاشياء في المدرك والاخر
حضوري وهو حضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذاتنا و
الامور القائمة بنا وليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور
المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى العلم لعدم الواسطة ثمة فمن
اين مع الافلاك حضور نفسه اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله
عنده وانظر من كلام القوم انه ذهب الى ان علمه تعالى بالارتسام
واكثرهم ذهبوا الى انه حضوري وهذا مشكل في العلم بالمعدومات
واحوالها خصوصا المستقبلات اذ لا تحقق لها ثابتة حتى يتصور حضورها

ود

